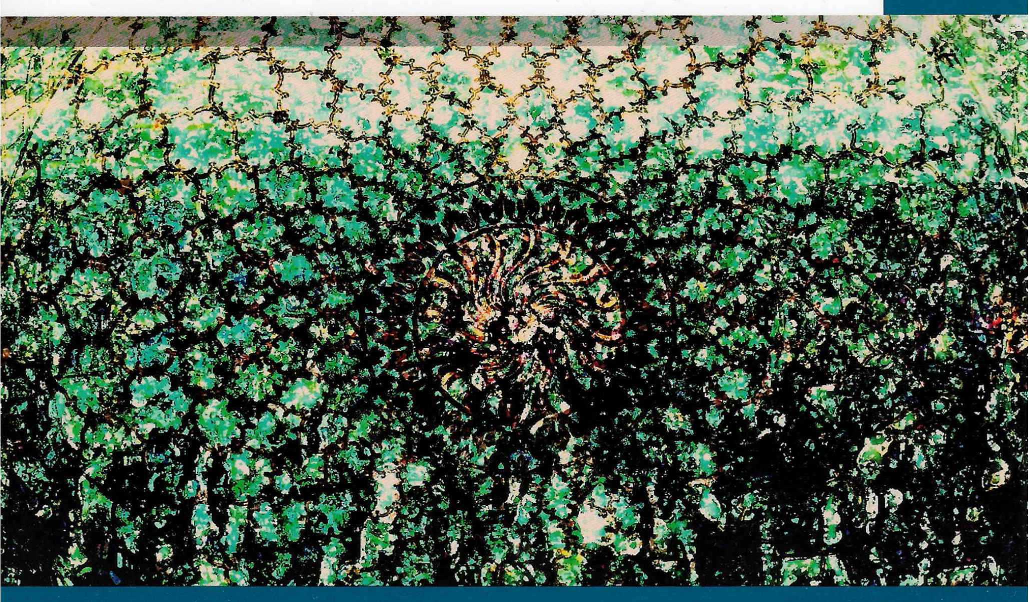
ترجمان

عزيز العظمة

أزمنة التاريخ

مباحث في كتابة التاريخ الإسلامي

ترجمة: علي الرضا خليل رزق



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

أزمنة التاريخ

مباحث في كتابة التاريخ الإسلامي

هذه السلسلة

في سـياق الرسـالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بآراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالافتقار إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوَّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

أزمنة التاريخ

مباحث في كتابة التاريخ الإسلامي

عزيز العظمة

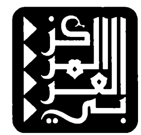
ترجمة

علي الرضا خليل رزق

مراجعة

محمود محمد الحرثاني

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

العظمة، عزيز

أزمنة التاريخ: مباحث في كتابة التاريخ الإسلامي/ عزيز العظمة - ترجمة علي الرضا خليل رزق؛ مراجعة محمود محمد الحرثاني.

516 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على ببليوغرافية (ص.467-498) وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-335-3

1. التاريخ الإسلامي - فلسفة. 2. الاستشراق والمستشرقون. 3. الإسلام والدولة. 4. الاستشراق - تاريخ. 5. الإسلام والسياسة. 6. التاريخ - فلسفة. 7. الإسلام والغرب. أ. رزق، علي الرضا خليل. ب. الحرثاني، محمود محمد. ج. العنوان. د. السلسلة.

909.097671

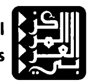
هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من المؤلف لكتاب

The Times of History
Universal Topics in Islamic Historiography

by Aziz Al-Azmeh

عن دار النشر
Central European University Press, Budapest and New York

الناشـر



شارع الطرفة - منطقة 70
وادي البنات - ص. ب: 10277 - الظعاين، قطـر
هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصيفي 174
ص. ب: 4965 11 رياض الصلح بيروت 2180 1107 لبنان
هاتف: 8 991837 1 00961 فاكس: 00961 1991839
البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org
الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

الطبعة الأولى
بيروت، نيسان/ أبريل 2020

«نريد أن نكون أقل ترفعًا ونقرأ بمزيد من الجد»

غوتهولد إفرايم لِسينغ
(1781-1729)

المحتويات

إقرار

- ثمة ترجمة ألمانية لنسخة سابقة للفصل تحت عنوان:
«Geschichte, Kultur und die Suche nach dem Organischen,» in: *Die Vielfalt der Kulturen: Erinnerung, Geschichte, Identität*, ed. by J. Rüsen, M. Gottlob, and A. Mittag (Frankfurt, 1998), pp. 74-114.

- الفصل الثاني نُشر سابقًا في: *Tidskrift för Mellanöststudier*, vol. 2 (2002), pp. 61-87، ونشر في هذا الكتاب بعد إجراء بعض التعديلات الطفيفة.

- الفصل الثالث نُشر في: *Religion and Practical Reason: New Essays in the Comparative Philosophy of Religions* [Chicago Studies in the Philosophy of Religions], ed. by F. Reynolds and D. Tracey (Albany, 1994), pp. 163-212.

- الفصل الرابع نُشر في: *Canonization and Decanonization*, [Studies in the History of Religious] ed. by A. van der Kooij and K. van den Toorn (Leiden, 1998) - Numen Book Series, vol. 82, pp. 191-228.

- الفصل الخامس نُشر في: *The Medieval History Journal*, vol. 7 (2004), pp. 199-224، ونشر في هذا الكتاب مع بعض المراجعات.

- الفصل السادس نُشر في: *Journal of Arabic Literature*, vol. 26 (1995), pp. 215-31

- الفصل الثامن نُشر تحت عنوان: «Monotheistic Kingship» in: A. Al-Azmeh and J. Bak (eds.), *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants* (Budapest), pp. 9-29، ونشر في هذا الكتاب مع بعض المراجعات.

تقديم

ما بعد الاستشراق

هايدن وايت[1]

لقد سرني أن يُطلبَ إلي تقديمُ مجموعة مقالات الدكتور عزيز العظمة عن كتابه الذي يتطرق فيه إلى تاريخ الشرق الأدنى والتدين الإسلامي والمشاكل التي يثيرها الجهد الرامي إلى تحديد طبيعة «الإسلام». وقد وجدت هذه المجموعة لامعة ومليئة بالفائدة ووثيقة الصلة بفهم النزاعات الحالية الدائرة على امتداد العالم العربي. وأستعجِل الإضافةَ هنا أنني لست خبيرًا في هذه القضايا، لكنني أميز الخبرةَ حين أراها؛ إن الدكتور العظمة مرشد حاذق وماهر لكل من يريد أن يشق طريقه في ضبابية الأحكام المسبقة والتربية الخاطئة والأحمال الأيديولوجية في شأن الشرق الأدنى حاضرًا وزمانًا.

علاوة على ذلك، تتحدث هذه المقالات عما هو أبعد من تلك القضايا

---

(1) هايدن وايت (Hayden White) مؤرخ أميركي معاصر، وأستاذ فخري في جامعة كاليفورنيا بعد تقاعده. من أبرز أعماله: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: 1973)

انشغل وايت بالعلاقة بين الكتابة الأدبية عمومًا وصياغة النصوص السردية، وخلُص في إحدى نتائجه إلى القول إنهما يعتمدان في كثير من الأحيان على أسس مشتركة في توليد المعاني. وبالتالي، حذر من مغبة الاعتماد على السرد التاريخي حصرًا لتشكيل الرؤى والأفكار في شأن تاريخ العصور الغابرة، وشجع على توسيع البحث التاريخي والخروج عن الأسلوب التقليدي في الاستناد الكامل إلى النصوص التاريخية. (المترجم)

المِلحة في هذا الوقت؛ إنها شرح علمي مهولٌ مدعمٌ بالشواهد ومبرهنٌ ببراعة، عن علاقة الكتابة التاريخية النقدية الحديثة بالفهم الخاطئ السائد عن الشرق الأوسط **الحديث**. يُظهر الدكتور العظمة أن السياسات المعاصرة في الشرق الأوسط، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى سوء الفهم الغربي لهذه السياسات، ليست نتيجة غياب المعرفة التاريخية فحسب - بين عواملَ أخرى كثيرة - بل هي أيضًا نتيجة فشلٍ في استيعاب العوامل التي تُؤسس لفهم تاريخي سليم. وبناء عليه، فإن هذه النصوص تُسهِم إسهامًا مهمًا في الفهم المعاصر للسياسات والبنى الاجتماعية والأفكار الدينية والصراعات المذهبية في الشرق الأوسط الحديث، وكذلك في فهم الأفكار الغربية الحديثة عن الواقع التاريخي والبحث التاريخي العلمي والسبل التي تؤسِّس من خلالها أفكارٌ حديثةٌ عن التاريخ لصراعاتٍ تريد هي تسليط الضوء عليها، وتذكي نارها.

في الواقع، وهنا أدعي التحدث بوصفي خبيرًا، إن مجموعة مقالات الدكتور العظمة تمثل إسهامًا فريدًا في الكتابة المعاصرة للتاريخ وفلسفة التاريخ. إنها تنخرط مباشرة في النقاشات الأساسية حول كتابة التاريخ في السنوات العشرين الماضية. إضافة إلى ذلك، إنها لا تقوم بهذا بصورة مجردة أو نظرية فحسب، بل بشكل عملي أيضًا من خلال تطبيق مبادئها النقدية على مجموعة محددة من الكتابات التي تبحث في المجتمعات والأديان والثقافات المختلفة التي تشكل الثقافة العربية، وفي ذلك المزيج من الأفكار الدينية التي يُصطلح على الإشارة إليها بعنوان «الإسلام».

تشكل النزعة الثقافية (الثقافوية) (culturalism) هدفًا رئيسًا في التفكير النقدي لعزيز العظمة. هذا المنتج المنبثق من ميل خاص إلى الخطاب السياسي المؤدلَج الذي يهدف إلى لملمَة كل ما يتعلق بتشكل تاريخي ما (يُسميه العظمة «كتلة» من الظواهر التاريخية) في كُلٍّ شامل يتم تصويره بوصفه تمظهرًا لـ «جوهر» أو مضمون قابلٍ للتحديد، على غرار مفهوم «الروح» (Geist) الهيغلي. ويتولى هذا الكل، في الوقت عينه، تحديدَ تاريخ هذه الكتلة وشرحَ كل ما يتعلق بها بالنظر إلى دورات من الإنجازات و/ أو الانحطاطات التي

يُسببها «فساد» داخلي أو «تلوث» خارجي. بناءً عليه، يُمكن البحث العلمي أو العامي المنشغل بتاريخ الشرق الأوسط أن يتحدث عن «عالم عربي» تختلط فيه شتى اختلافاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية في كيان أيديولوجي واحد ومحدد. يمكن أيضًا أن نسمع عن «إسلام» أو «حضارة إسلامية» منتَجَةٍ على قياس نسخة «مذهبية» محددة من هذا المركّب المعقد من العادات الدينية الممتد من شمال أفريقيا عبر الهند وصولًا إلى إندونيسيا وما بعدها، ما يوجِد صورة نمطية يُمكنها أن تُبرر أي ردة فعلٍ على تمظهراتها في كل مكان، سواء أكانت هذه رداتَ فعلٍ معادية لها (مصابة برهاب الأجانب (xenophobic)) أم متعاطفة معها (محبةً للأجانب (xenophilic)). ويصر العظمة على أنه ينبغي عدم جمع هذه الكتلة التاريخية تحت مسمى واحد (الإسلام) أو معاملتها على أنها واحد ثقافي (unum)، وهو يعتقد أن مقاربة «تاريخية» سليمة لهذا الكيان المعقد من شأنها تحرير المفكرين في الغرب والشرق الأوسط على حد سواء من الأساطير التي تبناها سابقًا المفكرون المسلمون أنفسهم وابتلعها كاملة الدارسون الغربيون؛ إن هذا الأمر يتطلب كتابة تاريخية أصيلةَ الحداثة وصارمةَ العلمية لإتمامه.

في هذا الصدد، يُمكن النظر إلى هذا الكتاب بوصفه إسهامًا عظيمًا في المشروع الذي أشاعه الراحل إدوارد سعيد، والذي لم يكن إلا جهدًا في طريق تفجير أسطورة «الاستشراق»؛ لكنه - أي الكتاب - أبعدُ مدى من مجرد إكمال مشروع سعيد الفكري أو توسيعه. ويعود السبب إلى ما يأتي: إن سعيد، على الرغم من مكانته العلمية وبصيرته وحماسته، لم يمتلك العدة البحثية اللازمة لتعرية الاستشراق، وإن كان قد أحسن تحديده بوصفه منتجًا لجهدٍ سعى إلى تقديم تبرير أيديولوجي لـ«تعدي» الغرب على نحو ربع سكان العالم. لقد كان مشروعه ذا حساسية أدبية. ولم يكن سعيد مدركًا لتاريخ هذه القطعة من المعمورة التي حاول بلا كلل تعميم قضيتها في وسائل الإعلام الغربية. لقد استُثير سعيد بشدة في إثر التوصيف المزوَّر الذي قدمه الغرب عن العالم العربي، وقد عمل على انتقاد الأجهزة العلمية والأدبية والمؤسساتية التي شاركت في صياغة أسطورة «الشرق» (كالمعهد الشرقي في جامعة شيكاغو

مثلًا). إلا أن سعيد لم يكن مؤرخًا، بل إن فكرته عن المقاربة التاريخية السليمة للشرق تقاطعت مع كثير من المواقف التي رسمت معالم ذلك «الاستشراق» والتي حاول نقدها.

يقترح العظمة منهجًا تاريخيًا علميًا حديثًا (أو ربما يجدر بنا تسميته «حداثويًا») يختلف كليًا عن المذهب التاريخي الشاعري والتعاطفي الذي ساد في العصر الرومانسي. ويُجادل الكاتب أن هذا المذهب رُفِدَ بأفكار مثالية من قبيل نقاوة الأصول، ومفاهيم الكلية ذات النزعة العضوية، والموضوعات الوعظية المكررة عن «الصعود والسقوط» و«الطهارة والانحطاط»، ورؤى عن الجوهر أو المادة أو كليهما؛ والمثير للسخرية، أن لكل من هذه الأفكار نظيره في الحركات «البدئية» الجديدة والمعاصرة في الشرق الأوسط. وفي سعيها لتحديد هوية الحداثوية المحرفة وإصرارها على العودة إلى الجذور وخصومتها مع الإصلاح السياسي والاقتصادي المتدرج وازدرائها «العقلانيةَ» (الغربية)، غذّت هذه الحركات ثورات مذهبية باسم «الإسلام» الذي لم يكن موجودًا يومًا إلا في أذهان بعض الحالمين؛ كذا الحال بالنسبة إلى الدارسين الغربيين المتشبثين بالوفاء لـ«الأصول» والذين انتهوا إلى تصديق ذلك الاعتقاد بوصفه حقيقة «تاريخية». إن نظرية صامويل هنتنغتون الرائجة حاضرًا عن «صدام الحضارات» نتاجٌ مشؤوم لتفكير مشابه.

بناءً عليه، يرى العظمة أن المفارقة الساخرة في الخطاب الاستشراقي الحديث تكمن في كونه صنيعةَ بعض المفكرين العرب والمسلمين تمامًا كما هو صنيعة بعض الأيديولوجيين الغربيين الساعين إلى خدمة الإمبريالية الغربية. ويظهر من خلال جهد الكاتب أنه كان لكثير من علماء الدين والدارسين والسياسيين والمؤرخين والمفكرين الأنثروبولوجيين العرب والمسلمين اعتناء خاص بخلق «إسلام» على قدر من الخرافة لا يقل عن ذاك الذي يستحضره أيديولوجيو الغرب. وبناء عليه، فإن المستشرقين الغربيين، من خلال جهدهم في إعادة إنتاج تفسيراتهم صعودَ الإسلام وتوسعه السريع، تقبلوا من دون نقاش بعض الأساطير المتعلقة بالطبيعة الأصلية للإسلام، وقواعده العقائدية المتآلفة

ظاهريًا، وفكرة الإسلام المتسافِل تدرجًا من طهارته «البدئية»، وثيوقراطية السياسة الإسلامية واستحالة كونها على صورة أخرى، وأهم من ذلك كله، أنهم قبلوا الاعتقاد القائل إنه لم يوجد أي مذهب سياسي أو مفهوم عن الدولة بعيدًا من اللاهوت الإسلامي قبل العصور الحديثة. إن خيانة بعض القادة السياسيين الانتهازيين (ومن ورائهم داعموهم الغربيون الإمبرياليون) جهدَ أمم الشرق الأوسط الرامية إلى تحديث واقعها، فتحت الباب أمام هذا النوع من الصراعات الذي نرزح اليوم تحت أعبائه.

ترتكز مقاربة العظمة الخاصة في دراسة الشرق الأوسط على التمييز بين المفاهيم التي تم التواضع عليها في كتابة التاريخ واستقت أسسها من القرن التاسع عشر (ولا تزال مهيمنة في الأوساط الأكاديمية الغربية المشتغلة بالحقل التاريخي) من جهة، والمناهج التاريخية البنيوية التي قدمتها جماعة الحوليات (Annales) الفرنسية[2] بعد الحرب العالمية الثانية من جهة أخرى. إن الكاتب يدرك أن التمثيلات التاريخية عبارة عن مبانٍ مؤسسة على دراسة ناقصةٍ ومجتزأة لشاهد تاريخي معين، لكنه يميز المباني المتخيلة للماضي من المباني العلمية، ويساوره الشك في شأن التمثيلات السردية التي جرت قولبتها لفهم ظواهر تاريخية طويلة الأمد، لأنه يعلم أن السرد يعزف على وتر إنساني يتوق إلى الكلية العضوية والتماسك والتحديد وهو ما لا يمكن الظرف الإنساني تحقيقه فعلًا. ويبدو العظمة مرتاحًا إلى التعامل مع مختلف جوانب الحياة الإنسانية الاجتماعية في صراعاتها وعدم ترابطها أو اتساقها منطقيًا كما تَظهر في موقع معين أو نطاق جغرافي محدد، مؤكدة بذلك الفوارق والانزياحات على صعيد الشؤون الإنسانية. لذلك، يتحدى الكاتب أساطير «الاستمرار» الغربية التي أخبرتنا عن تاريخ «الحضارة» الإغريقية - الرومانية أو «التقليد» اليهودي - المسيحي، فيقترح على سبيل المثال إمكان

---

(2) جماعة الحوليات الفرنسية هي حلقة تضم دارسين فرنسيين عُنوا بدراسة التاريخ في فترة ما قبل الثورة الفرنسية، وقد سميت بهذا الاسم نسبة إلى عنوان المجلة الحولية التي أصدروها *Annales d'histoire économique et sociale* (**حوليات التاريخ الاقتصادي والاجتماعي**)، ومن أبرز أعلامها فرنان بروديل وجورج دوبي وجاك لوغوف. (المراجع)

وجود استمرار بين التقاليد اليهودية والتقاليد الإسلامية أوثق مما هو موجود بين اليهودية والمسيحية. ويدين بشدة الفكرة القائلة إن «الإسلام» نبع بالكامل من عقل نبيِّه واندفع من الجزيرة العربية التي حُدِّدتْ معالمها مسبقًا، ثم عاش مرحلة درامية من النمو الداخلي والاستقلال الذاتي بعيدًا تمامًا من التقاليد الثقافية والمؤسساتية الفارسية - البيزنطية - الرومانية التي كان من المفترض أن الإسلام شتّتها. ويرى العظمة الثقافة الإسلامية منتجًا معقدًا من منتجات «العصور القديمة المتأخرة»، وأن مؤسسات الإسلام - خصوصًا السياسية منها - تدين بالفضل لذلك الإرث أكثر مما تدين للأصول «البدوية» الأسطورية لنبي الإسلام وأتباعه (الذي يصر العظمة على أنهم كانوا حَضَرًا لا بدوًا). إن هذه الأفكار عن الإسلام ليست تركيباتٍ بمعنى اختراعات مبتدعة من الصفر، بل بمعنى أنها مشتقة من فرضيات نظرية اجتماعية راسخة يجري في ضوئها استنطاق «المصادر» واستخراج الحقائق التي يكشفها علم الاجتماع الحديث عن المجتمعات الحديثة. إن المشروع الذي يُمكن تسميته (بلا أي تحامل) «التفكيك وإعادة التركيب» يُشكل تبصرًا مثيرًا ومُنبهًا في الطرائق التي انتهجها المؤرخون وغيرهم، سواء أكانوا غربيين أم محليين، في بناء صورة ثقافةٍ ما كانت لتوجَد على ذلك النحو الغريب الذي قُدمت عليه. لقد وطِئ الدكتور العظمة أقدام كُثرٍ من الثرثارين الغربيين والشرقيين، وأسكت مقالاتهم، وذلك ببلاغة وحذاقة وسِعة معرفة عَزت رؤيتها في الكتابات الأكاديمية.

في المحصلة، يقدم إلينا الدكتور العظمة مجموعة من المفاهيم المصاغة بعناية والمواضيع المشروحة بإسهاب، إضافة إلى برهان أساس مدعم ونطاق واسع من المعلومات متناولًا مواضيع شتى من التاريخ القديم المتأخر لحوض المتوسط، وتاريخ العصور الوسطى، واللاهوتَين الإسلامي والمسيحي، والمَلَكية المقدسة، والكهنوتية، والرمزية في النص المقدس، والربوبية، وصولًا إلى ما بعد الحداثية، وفلسفة التاريخ، والسيميائية، ونظريات العلوم النصية، والبنيوية، وعلوم البلاغة، ومفاهيم التصورات المجازية ومناهج الفيلولوجيا. هذا كله يجعل كتاب الدكتور العظمة مقدمة تمهيدية لأي دراسة مستقبلية عن «الإسلام». وهو، في هذا السياق، يسخّر

جميع أذرع ما بعد الحداثة التي يمكن أن تشترك في صوغ أسطورة «الإسلام» للترويج لأسطورة أخرى ترى الصراع العالمي الراهن ضربًا من «صدام الحضارات» ونزاعًا مانويًا مميتًا بين «الديانات» مدفوعًا برغبة عارمة في الوفاء لـ «أصول» لم تكن موجودة قط.

تمهيد

ترتبط المشاغل الرئيسة في هذا الكتاب ارتباطًا جوهريًا بالأسئلة المتعلقة بتشكيل المقولات التاريخية بشكل عام، وبمواضيع البحث التاريخي بشكل خاص، وذلك ارتباطًا بأزمنة التاريخ: العلاقة بين الحاضر والماضي، ومعاني الزمنية، وجوانب التحقيب التاريخية ومفاهيم الاستمرار والأصل، وممارسة التأريخ أو الكتابة التاريخية، وتنميط السرديات التاريخية، وأشكال أخرى من الزمنية كالمتسلسل والتصنيفي التنميطي منها. وهذه أفكار تتبادر إلى الذهن بشكل واضح أو مبطن في الكتابة التاريخية ككل، وفي التفكير الحديث في كتابة التاريخ والكتابات التاريخية. إن جلّ المادة الموضوعاتية المدروسة في هذا الكتاب تعود إلى العصور الوسطى من تاريخ الإسلام، لكنني أخذت في الاعتبار جوانب من المفاهيم الحديثة للتاريخ وكتابة التاريخ، منها ما هو عربي ومنها ما هو أوروبي. كما أنني استكشفت مناهج الدراسة المقارنة وإمكانات المقارنة المتاحة في هذا الصدد.

ربطًا بذلك، تهدف المقالات المجموعة في هذا الكتاب إلى فَكّ الغربة مع المواد التاريخية - السرديات والمفاهيم والأزمنة والمقولات - التي تلقي بثقلها على التاريخ الإسلامي بالصورة التي جرى فهمه بوصفه مقولة تصنيفية تأريخية ومسمى يمثل مسارًا تاريخيًا شديد النمذجة. ويدعو هذا إلى استكشاف دقيق لما قد ينطوي عليه، من النواحي التاريخية والمفهومية والسردية، اقتراحُ «الإسلام» بوصفه مقولة من مقولات الفهم التاريخي الذي يكتب التاريخ قصته، ومقولة من مقولات التأويل التاريخي الذي يطلق أحكامًا معيارية تتعلق

بالأهمية التاريخية وعدمها، تمامًا كما يفعل بالنسبة إلى احتمالات المقارنة وادعاءات الاستثنائية. ويُنظر في نمذجة التاريخ الإسلامي التي تتناولها هذه المقالات بالرجوع إلى المنهج البحثي الحديث من جهة (الفصول الأول والثاني والسابع)، وإلى التصورات الإسلامية القروسطية من جهة أخرى (الفصول الأول والثالث والرابع والخامس). وبناء عليه، أتعامل مع أفكار الحضارة الإسلامية، وتاريخ النصوص الإسلامية التأسيسية وزمانها، والزمن في مفهوم الآخرة الإسلامي (وفي مفاهيم أخرى أيضًا)، إضافة إلى التأريخ العربي الوسيط والحديث. وأقترح (في الفصل الثالث) عناصرَ لنظرية عامة عن التراث في سياق خطاب شرعي، وأقدم (في الفصل الثامن) عناصرَ لتاريخِ موضوعٍ محدد، ألا وهو تصورات المَلَكية التوحيدية في فضاء الحقبة المتأخرَةَ من العصور القديمة [الجاهلية] وتاريخ الخلافة الإسلامية، وذلك بطريقة تطمح إلى التغلب على جملة من الصعوبات التي اعترت الرؤى والتصورات الناشئة عن أفكار متسرعة عن فصام الشرق والغرب. وتسبق هذا الموضوع الأخير معالجةٌ تحليلية لجملة من القضايا التي يطرحها تاريخ الفكر السياسي الإسلامي.

ترتبط مسألة التحقيب بمسألة التصنيف التاريخي ارتباطًا وثيقًا. وهذا الموضوع متعلق بشدة باستعمالات الماضي، ونمذجة العلاقات الزمنية، وتصورات الاستمرار (التي يجدر بها ألا تختلط بمسألة الهوية) والانفصال، والأهم من ذلك كله هو تحديد مفهوم التراث بشكل عام. وتعد هذه المسائل أساسية في بحث من هذا القبيل، وقد دُرست في هذا الكتاب من زوايا موضوعاتية ومفهومية متعددة (الفصول الأول والثالث والرابع والخامس والسادس والسابع والثامن).

أخيرًا، كان حتميًا - بالنظر إلى حال البحث وحال الأشياء عمومًا في أيامنا هذه - أن يُبحث موضوع الاستشراق بالإحالة إلى الفكر السياسي الإسلامي تحديدًا، وبالعلاقة مع مواضيع نوقشت في باقي فصول الكتاب (الفصل السابع تحديدًا، إضافة إلى الفصل الثاني). وإلى حد بعيد، فإن هذه المناقشة الخاصة

تأريخية بالمعنى العام للكلمة، وتهدف إلى استدعاء جملة من المواضيع المتقاطعة عند نقطة واحدة من الكتابة التاريخية. هذه المواضيع بالتحديد هي تلك المرتبطة بالادعاء (وما ينطوي عليه هذا الادعاء) القائل إن الخاصية المميزة لتاريخٍ يوصف بأنه إسلامي ليست إلا شكلًا من أشكال السببية الخارجة عن التاريخ (فوق التاريخية)، والمحددة في الدين الإسلامي بواسطة النص المقدس، وهذا ما يؤدي إلى افتراضِ جملةٍ من العناوين البحثية، وتاليًا اعتبار عناوين معينة بلا أهمية أو غير ذاتَ صلة، كما يفرض تصورات معينة عن التحقيب. وقد عُمِل على تتميم هذا النقاش التأريخي الذي يرسم معالم مواضيع كثيرة ويطرح أسئلة في شأن المنهج التاريخي، من خلال رسم مشهد تاريخي لعناصر ذلك الادعاء الذي أشرنا إليه سابقًا، ولكن بتحديدات ومفاهيم وتصورات مختلفة كليًا (الفصل الثامن). وما قمت بتعديله بفوارق بسيطة قد يكون متعلقًا بنبرة بعض الأقوال العامة عن الاستشراق، خصوصًا في الفصول الأولى من الكتاب، وذلك في ضوء الفائض المقلق من النزعات المعادية للاستشراق في العالم العربي والجامعات الغربية على حد سواء، إضافة إلى التطورات الداخلية ضمن هذا الحقل الأكاديمي ذاته.

في نهاية المطاف، فإن هذه المقالات كُتبت وتركزت مفهوميًا، من حيث موضوعاتها، خارج حدود النقاش الدائر حول الاستشراق الذي بُذل فيه الكثير من الجهد ابتداءً من عام 1978. وقد جرت مقاربة القضايا الإسلامية هنا بطريقة غير مألوفة للمزاج العام في البحث الاستشراقي. وبعبارة هايدن وايت، تقع هذه المقالات في حيز «ما بعد الاستشراق». ولا أقول هنا بالضرورة إن ذلك النقاش الذي بدأ في تلك الفترة عن الاستشراق استنفد غرضه. فمن الواضح، منذ عام 2001، أن مسائل التفاهم والمواجهة صارت أكثر حدة من ذي قبل. ما أقترحه هنا هو أن الأغراض العمومية لذلك النقاش تتطلب الآن ضربًا مختلفًا من التعهد والالتزام؛ فشبكات سوء فهم الإسلام وسوء التعرف إليه التي اقتصرت في السابق على مجموعة من الأكاديميين العدائيين وظلت في حوزتهم، تتحول الآن إلى ما يشبه معتقدًا عالميًا شائعًا (doxa)، وتصبح فعلًا عناصرَ مكونة للقوى الاجتماعية.

أما في شأن الغاية المعرفية التي هي الغاية الأهم في هذا الكتاب، وبما أن الموتيف السجالي الذي ميز الجدال حول الاستشراق بلغ ذروته ويُدعّم الآن بالانصراف إلى دافع مبهرج وصاخب، فإن هذا يبدو أنه نال من العناية الشيء الكثير، وهذا الجدال قد ترك أثرًا باقيًا على الدراسة الأكاديمية للقضايا العربية والإسلامية. وما يبقى هو إعادة تصور الأطر التاريخية المسماة إسلامية (بالتحديد الفصول الثاني والسابع والثامن)، وإعادة ترتيبها في حدود المنطق التاريخي بما هو أبعد من الاستشراق الكلاسيكي ومن الحتميات التي يفرضها المنهج السجالي. وهذا هو ما أراه مستقبلًا في أي محاولة لمعالجة هذا التاريخ في سياق الرغبات الطبيعية للعلوم التاريخية، والتي تسمح له بأن يتخذ مكانه ضمن المواضيع الكلية للتاريخ والبحث التاريخي. إن أزمنة التواريخ الإسلامية هي، في نهاية الأمر، أزمنة من التاريخ بمعناه الأعم، ومن هنا جاء العنوان الفرعي للكتاب: «مباحث [كلية] في كتابة التاريخ الإسلامي».

***

لقد حثني كثير من الزملاء والأصدقاء وقرّاء آخرون لهذه المقالات المجموعة هنا، على مدى السنوات الأخيرة، على جمعها وجعلها متاحة أكثر مما كانت عليه كمقالاتٍ منثورة في مجلات أو فصول في كتب جماعية (نشرت مقالات هذا الكتاب سابقًا، ما خلا الفصل السابع منه). وبالنظر إلى ذلك، بدا لي أن ثمة فائدة تُرتجى من هذا الاقتراح، ذلك أن مقالات هذا الكتاب تتعاطى مع جملة اهتمامات متقاطعة موضوعاتيًا ومفهوميًا ومتعلقة بكتابة التاريخ وبالوعي التاريخي بشكل عام، وتتعلق بالكتابات البحثية الضخمة والمتزايدة باطراد، تحديدًا عن تواريخ «الإسلام» المفرطة في التبسيط إلى حد بعيد. وقد شجعني الأستاذ هايدن وايت، على وجه الخصوص، وتعطّف أيضًا بكتابة تقديم لهذا الكتاب.

نُشرت هذه المقالات سابقًا في العقد الممتد بين عامي 1994 و2005. ولعلي كنت سأكتب بعضها اليوم بطريقة مختلفة، وفي بعض الحالات كنت

سأدعم أسسها الإمبيريقية[3] في ضوء الدراسات اللاحقة. لكني ما كنت لأغير على الأرجح مسائل جوهرية فيها، ولذلك قررت أن أنشرها كما هي مع بعض المراجعات الطفيفة، وذلك للحفاظ على أصالتها، وإن كان هذا يحتم بعض التكرار والاقتباسات المشتركة مما لا مفر منه.

عزيز العظمة
شباط/ فبراير 2007

(3) آثرت الإبقاء على المصطلح الغربي المعرّب بدلًا من ترجمة «empirical» بـ«تجريبي»، ذلك أن الإمبيريقية تحمل دلالاتٍ أكبر من الأسس التجريبية (experimental) التي تعني غالبًا تجربة علمية في مختبر، وهو ما لا ينطبق على حالة المادة التاريخية هنا. (المترجم)

القسم الأول

تصنيف تاريخي

الفصل الأول

مجازات الرومانسية التأريخية وزمنياتها، الحديثة والإسلامية

«يلاحظ هيغل، في مكان ما، أن جميع وقائع التاريخ العالمي وشخصياته الكبرى تظهر، إذا جاز التعبير، مرتين. لكنه نسيَ أن يُضيف: تراجيديا في المرة الأولى، ومسخرة في المرة الثانية [...] ويُرخي تراث الأجيال الغابرة بثقله كالكابوس على أذهان الأحياء. وحين يبدو هؤلاء منكبين على تثوير ذواتهم والأشياء المحيطة خالقين شيئًا لم يكن موجودًا من قبل، خصوصًا في مثل عهود الأزمة الثورية هذه على وجه التحديد [...] نراهم يستحضرون أرواح الماضي لمساعدتهم، مستعيرين منها الأسماء وصيحات المعارك والأزياء، كي يعرضوا هذا المشهد الجديد في التاريخ العالمي بهيئة اكتست جلال القدم ولغة مستعارة».

كارل ماركس

أورِد في ما يلي نصين يمكنهما تقديم المادة التي أنوي عرضها لاحقًا بطريقة أبلغ وأكمل مما قد آمُل أنا القيام به. يقول القديس أوغسطين:

ليس الأمر أن علم الله مختلف، بناءً على اعتباره ناتجًا من أمور لم توجد، أو هي الآن موجودة أو لم تعد موجودة أصلًا. فعلى خلافنا نحن البشر، لا يتطلع الله إلى المستقبل، ولا ينظر إلى الحاضر أمامه، ولا يلتفت خلفه ليرى الماضي [...] وبالتالي، فإن جميع الأحداث في الزمن، ما كان منها موجودًا في السابق، وما هو كائن الآن، وما سيكون موجودًا مستقبلًا، يدركها

الله بأسرها في لحظة ساكنة أبدية [...]. ولا يُشكل هذا أي فرق، سواء أنَظر إليها الله من الحاضر أم من الماضي أم من المستقبل، فعلمه بالأنواع الثلاثة للزمن، على العكس من علمنا، لا يتغير بتغير الزمن [...]. ولا ينشغل اهتمام الله بمسألة دون أخرى [...]، ذلك أنه يعلم بالأمور في الزمن من دون الحاجة إلى أي فعل إدراكي زمني من قِبله[1].

أود أن أقترح هنا أن هذا البراديغم الزمني انتقل من عقل الرب إلى عقول آخرين كُثُر ممن هم اليوم منخرطون في صناعة الخطاب التاريخي: كعقول المؤرخين القوميين المحافظين، والمحللين الحضاريين الذي يتحدثون بأسى بالغ وجدية قصوى عن الشرق والغرب والإسلام وصراعاتها الممعنة في القِدم وعداواتها الموروثة (Erbfeindschaften)، وعن أمور أخرى ليس أقلها الروح الغنائية الكامنة في مجتمعات وثقافات ما قبل التاريخ البشري على الأرض. هؤلاء الذين بتنا نعرفهم اليوم بشكل أفضل باسم ما بعد الحداثويين غير المتمعنين، ومنظري التعددية الثقافية، ورُسل الخطاب الموصوف، بلا تعقل، بخطاب ما بعد الاستعمار. فالزمن - زمن الأمم والحضارات والمجتمعات المثالية - بالنسبة إلى هؤلاء زمن لازماني، غير قابل للقياس، وهو زمن نوعي لحظاته ليست متراكمة ومتقلبة في الكرونومتر (chronometer) [مقياس الزمن]، بل هي رسم بياني لأوقات الصعود والانحطاط، والإحياء والتعطيل.

إن عقلًا كهذا لا بد من أن يكون نتيجة انعطافةٍ أسطورية. وسأوضح هذا المعنى من خلال النص الثاني:

إن زمن ما قبل التاريخ المطلق [...] هو زمن، في طبيعته، غير قابل للتقسيم ومتماثل بالمطلق، وهذا يعني تاليًا أن أي مدة قد تُلصَق به يُمكن أن يُنظَر إليها بوصفها لحظة فقط، كالزمن الذي تكون نهايته تمامًا كبدايته، وبدايته كنهايته. نوع من الخلود يفترضه هذا الزمن بنفسه، إذ إنه ليس تسلسلًا لأزمنة، بل هو زمن واحد. زمن واحد هو في طبيعته زمن موضوعي، أي إنه

---

(1) Augustine (Saint), *De civitate Dei* [Loeb Classical Library, 413], book 11, chap. 21.

سلسلة من الأزمنة التي لا تصير زمنًا (بمعنى الماضي) إلا بالنسبة إلى الزمن الذي يلي[2].

يصِفُ شيلينغ هنا التباينَ بين الزمن اللاوقتي للخرافة والزمن المستمر والدائم للتاريخ. ويمكن أحدهم أن يقول إن هذا الحكم يحوي مركبًا أساسيًا لتباين آخر حاصل بين ضربين من ضروب الفهم التاريخي بشكل عام، وهو الاختلاف بين من يقول بإمكان وجود تاريخ علمي وأولئك الذين يصرون على إذابة الخطاب التاريخي في أساليبه البلاغية المحتمة التي يحويها، وموتيفاته الأيديولوجية التي يُبنى عليها، وأدواره السياسية التي يؤديها.

في هذا السياق، لا يظهر التحليل السردي والمجازي للخطاب التاريخي أمام المؤرخ المتمرس كنهاية في حد ذاته أو كأسلوب يدعو إلى الرفض فحسب، بل كأداة مثمرة للتحليل التاريخي تتضمن عنصر النقد للمصادر، ومن خلالها يُلطَّف الدور اللغوي بطريقة لا يتحول بموجبها إلى انجراف ألسني خارج عن السيطرة أو ممارسة فظة للموقف السياسي. وحيث لا يمكن إنكار حقيقة أن الكتابة التاريخية لا بد من أن تُقارَبَ كعمل بنائي عوضًا عن جعلها رسمًا بيانيًا بسيطًا لأحداثٍ ظاهرة من قبل، فإن هذا لا يُنذر، بالنسبة إلي، بإبيستيمولوجيا عدمية. إن الممارسة التاريخية ليست فعلًا سحريًا دالًا على سيطرة مطلقة، شأنها في ذلك شأن العلم عمومًا، ومفهوم العلمية الذي يتعرض لهجوم التحول اللغوي والمجازي يجدر به أن يُسمى عِلمَويًا بدلًا من أن يكون مجرد انعكاس لممارسة علمية. وتتيح البنائية في الدراسات التاريخية إنشاء موضوعات الدراسة بصورة صحيحة، من قبيل الحركات السكانية، الدورات الاقتصادية، العلاقات الاجتماعية، الأيديولوجيات، الذهنيات، وهكذا. إن عرض المواضيع التاريخية المبنية بشكل مقصود قد يصبح سرديًا، وفي الواقع فإنه غالبًا ما يكون كذلك. بناء عليه، يكون عرضة لقوالب السرد بشكل كلي. على أن الكتابة العلمية للتاريخ تحتاج أيضًا إلى تخطي الأسلوب السردي وتنخرط في العمليات التحليلية التي يمكن استقاؤها

---

(2) F. W. J. Schelling, «Einleitung in die Philosophie der Mythologie,» trans. in: E. Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms* (New Haven, 1955), vol. 2, p. 106.

من فروع العلم الاجتماعي المختلفة. وأما عناصر دراسة التاريخ فهي طبقات فرعية لكتلة تاريخية: أمة أو مجتمعًا أو حضارة. إن مفهومًا حاسمًا ونافذًا وذا نزعة حيوية وعضوية للكتلة التاريخية من شأنه فرض تحديدات معينة للزمن والزمنية، ما يستعيد، ضمنًا أو صراحة، المدة الزمنية على حساب القياس الكرونومتري للوقت. وسنناقش في المبحث الأول من هذا الفصل هذا الأمر تحديدًا قبل أن ننتقل إلى دراسة بعض الاستعارات والمجازات التي استخدمت في الكتابة التاريخية الإسلامية والعربية.

زمنية الرومانسية المحدثة

لقد كان لهردر (Johann Gottfried Von Herder)، ومن جاء بعده من الرومانسيين، ولا سيما هامان (Johann Georg Hamann) وفون همبولت (Alexander von Humboldt) وبوركهارت (Carl Jacob Burckhardt) الفضل الأكبر في إدخال الأفكار الأفلاطونية كالروح (Geist) والمثال (Idee) والمبدأ (Prinzip) والماهوية (Wesenslehre) في حقل العمل التاريخي، فقبلهم كان هذا الأخير، أي النظر التاريخي، عصيًا على الأفلاطونية[3]. وقد كان كانط أول من لاحظ التباين الذي عرض له شيلينغ، حين كتب عن جماعة التُّقاة[4] في كونيغسبرغ[5]/ ريغا واصفًا إياهم بالمولعين بقياس التشبيه إلى حد وحدة الوجود، واستنتَجَ أن الروح

---

(3) A. Demandt, *Metaphern für Geschichte* (Munich, 1978), p. 117.

(4) أتباع التقوية (pietism)، وهي حركة دينية نشأت في البروتستانتية اللوثرية في أواخر القرن السابع عشر، وتطورت في القرن التاسع عشر لتضمحل بعد ذلك في أوروبا ثم في أميركا. جمعت في بداياتها بين المبادئ اللوثرية لعصرها والإصلاحات الدينية التي دعت إلى التركيز على التقوى الفردية وعلى العيش حياة مسيحية كاملة. كانت في أساس نشوء الكنائس المعمدانية (anabaptist) والميثودية (methodist) وكنيسة الأخوة (Brethren). (المراجع)

(5) كونيغسبرغ من أكبر مدن الإمبراطورية الألمانية ضمها الروس في عام 1946 وصار اسمها كالينينغراد. اشتهرت بكونها من أهم المدن الأوروبية وقد عاش فيها كثير من الفلاسفة أبرزهم إيمانويل كانط وحنة أرندت. وريغا من أكبر مدن البلطيق وعاصمة جمهورية لاتفيا، وكانت من أهم المدن الأوروبية التي عاش فيها كثير من الفلاسفة والمفكرين أشهرهم الموسيقي فاغنر والفيلسوف أشعيا برلين. (المراجع)

الشعرية التي أسهمت في إحياء عبارته وأفكاره عادت بالضرَر على فلسفته باستبدال الشروحات بالمترادفات والحقائق بالتشبيهات[6].

يجدر بي أن أضيء على هذا التعارض - بين الزمن المستمر والمدة الزمنية البحت - وما يترتب عليه في التأسيس للمقولات التاريخية، ذلك أنني أعمل على تحديد الشاعرية التاريخية للتاريخانية اللاعقلانية التي تضم عقائد مشابهة عن التاريخ، والمرتبطة بالجناح القومي اليميني والعنصري، ومذهب ما بعد الاستعمار. إن علاقة القربى حقيقية إلى حد بعيد، وآليات التكون المفهومي تتطابق بشكل واضح، إلا أن المتخصصين المدعين المعرفة (cognoscenti) يمرون به مرور الكرام، وتُبارك غيابه عن وعي أغلبية الذين يمتهنون خط ما بعد الحداثة بشغف، وذلك كله في حالة من البراءة الأكاديمية التي تشبه براءة البشر قبل الخطيئة الأولى لآدم قبل التاريخ.

لم يكن جديدًا، منذ انتشار الحداثة في إثر الثورة الفرنسية والصيَغ السياسية والمفاهيم والأيديولوجيات والقواعد القانونية التي أنتجتها، أن تبرز الحاجة إلى نزعة عضوية، أو إلى مفاهيم فورية من عمق رحم الثورة، أو إلى فكر يتجاوز الغواية الخادعة والموهمة للعقلانية أو اليعقوبية[7] أو البونابرتية[8] أو التاريخانية التطورية. وفي خضم الثورة الفرنسية وردات الفعل التي أعقبتها، وبعد الموجات الثورية لثلاثينيات القرن التاسع عشر، ولما بعد عام 1870، وللفترة بين عامي 1918 و1920، من دون أن ننسى مرحلة ما بعد سقوط الشيوعية (وهي محطة تاريخية مفصلية في تدعيم ما بعد الحداثية)، بعد هذه المراحل كلها وخلالها، تكاثرت أصوات استطاعت أن تؤسس لنفسها سيطرة شعبوية: إنها أصوات سعت

---

(6) I. Kant, *Political Writings*, H. B. Nisbet (trans.) (Cambridge, 1991), pp. 201, 215.

(7) اليعقوبية حركة نُسبت إلى جماعة اليعاقبة الذين ظهروا بعد الثورة الفرنسية وتميّزت حركتهم براديكالية متطرفة. وقد سُموا بهذا الاسم لأن اجتماعاتهم كانت تعقد في دير للرهبان الدومينيكان يقع في منطقة القديس يعقوب في باريس، فعُرفوا باليعقوبيين أو اليعاقبة. (المترجم)

(8) البونابرتية حركة ظهرت بعد الثورة الفرنسية أيضًا وسعت إلى إعادة إحياء الإمبراطورية الفرنسية تحت راية العائلة البونابرتية. وجوهر هذه الحركة هو التفاف الجماهير حول قائد خالد يقود نهضتها. (المترجم)

إلى تغليب الشعور على البنية، والاتصال العضوي للتاريخ على التغير والتطور، والخصوصية المجتمعية على الشمولية، والتاريخانية على التاريخانية التطورية، وقيمة المعيار الحيوي على المعيار البارد العقلي، مايستر إيكهارت (Meister Eckhart) على ديكارت. وفي أي حال، فإن هذا التفضيل لما هو بدئي وجنيني وعائد إلى ما قبل التاريخ، على حساب ما هو ناشئ ومُتعهَّد وفاسد بمرور الزمن، قد قُرِنَ باستعادة اللاعقلاني في التاريخ والمجتمع.

في القرن التاسع عشر تحديدًا، كُرِّس هذا التيار الواسع سياسيًا وخطابيًا على حد سواء، ولا سيما في ألمانيا، تحت عنوان **ثقافة** (Kultur)[9]، وتموضع هذا المصطلح في قبالة التبني الفرنسي الشامل لمسمى **حضارة** (civilization) (إن لهذا التباين تاريخًا جداليًا مثيرًا يشمل تحديدًا الكتابات المحفزة لمجموعة سلافوفيل الروسية (Slavophil) المناهضة للغرب، وتم إظهاره بقوة من خلال جدال توماس مان وأخيه هاينريش في عام 1918 في كتاب *Betrachtungen eines Unpolitischen* (**تأملات شخص لا يهتم بالسياسة**)). لقد أضحى مصطلح «الثقافة» بعد ذلك الرد المعتمد على الدعوات القائلة بأن التاريخ إنساني بشكل شامل، وهو ما يدخل تعديلات على ثقافات الجماعات الإنسانية تضاهي بأهميتها التحولات التي تطاول ظروف الحياة المادية. وبموجب هذا الخطاب المضاد للتنوير، تصبح الثقافة نفسها طبيعة تتمتع بثبات راسخ وموثوقية وقدرة على استشراف المستقبل، ويصبح ممكنًا تفسير تاريخ الجماعات الإنسانية - المرتبطة بكتل تاريخية تقع تحت مظهر من مظاهر التاريخ - كتاريخ طبيعي مقاوم بذاته للدعوات والتحركات المنبثقة من حركة التنوير.

في نهاية القرن العشرين، ظهرت حاجة مشابهة لتلك، لكنها كانت حاجة إلى «تأسيسية لاعقلانية». وقد كُرِّست تحت مسمى نزعة ما بعد استعمارية مضادة للحركة التأسيسية، نصبت ذاتها بذاتها، والتي استطاعت، بتوافق مريب بين المصابين برهاب الأجانب والمتعاطفين معهم (xenophobes and xenophiles)،

---

(9) ينظر تحديدًا: W. D. Smith, *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920* (New York, 1991).

أن تفسر الكتلة التاريخية - أمة، حضارة، مجتمعًا قائمًا على وحدة الدم أو العنصر أو الدين أو الجنس - كمستودع لأنماط ثقافية دائمة، وشرحت العلاقات اللاحقة بين الكتل التاريخية على اعتبار أنها محددة بشدة من خلال «الثقافة». ورأت، على خلاف منظري التعددية الثقافية في الأقل، أنه يمكن التعامل مع هذه الأمور بالحوار في أفضل الحالات وبالصراع في أسوئها، وذلك في إطار حركة تاريخ طبيعي جامد، غير قابل للتبدل، وذي خلفيات داروينية اجتماعية.

يحتم هذا وجوبَ استيعابِ الكتل التاريخية المختلفة وفقًا لأساليبها الخاصة في فهم مراجعِها الذاتية. واللازم الطبيعي لتبني هذا التحويل الشامل غير المبرر لما هو أخلاقي إلى ما هو نسبي معرفي ليس إلا حتمية ثقافوية في المعالجة التاريخية. ويُنظر إلى مقاربةٍ كهذه للتاريخ على أنها تحديد للخصوصيات ولما تتحلى به من تكافؤات مستقلة عن الطابع الشمولي المنسوب إلى القوى التاريخية، من قبيل الاقتصاد والتقنية والعناصر البنائية المتقاربة. ويبرز هنا كمثال على ما نقول كتاب تدريسي عن تاريخ المسلمين يقصي، بوضوح وتعمد، البحث في الاقتصاد، على اعتبار أن هذا الأخير يُشكل العنصر غير المادي الذي يميز هذا التاريخ [أي تاريخ الإسلام] من سائر «المجتمعات» التي تشترك معه في طبيعة الخصائص البيئية وطرائق الإنتاج، ويُحدد بشكل فريد «البنود المهمة للفرادة التاريخية»[10]. وعلى نحو مشابه لكن أكثر إفصاحًا، خرجت خلاصة أكثر حزمًا على خطى منهج ماكس فيبر، وقد صيغت وفقًا لما اعتُبِرَ المؤسسات الاجتماعية والمفاهيم المشكلة للشخصية التاريخية الفردية للإسلام في القرون الوسطى ولأوروبا الغربية، وسعت هذه الخلاصة إلى بناء نماذج تاريخية عازلة وجامدة. ولا حاجة إلى القول هنا إن الإغلاق التاريخي على هذا الشكل يسير في اتجاه معاكس للحقيقة التاريخية[11].

---

(10) I. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, 1988), p. xxiii.

(11) M. G. S. Hodgson, *Rethinking World History* (Cambridge, 1993), esp. chap. 8,
ويُنظر: B.S. Turner, *Weber and Islam* (London, 1974).

بينما يتعذر الطعن في حقيقة الخصوصية، فإن مسألة أن الاستيعاب السليم لها، إضافة إلى التعبير الخطابي عنه، هو يوتوبيا إبيستيمولوجية سهلة المنال، هي مسألة تحتمل الشك. وقبل الخوض في هذا البحث ولوازمه في مقاربة ما بعد الحداثة للتاريخ والمجتمع، يجدر تقديم بضع ملاحظات عن النزعة الثقافوية. إن هذه الأخيرة بالنسبة إليَّ هي الرؤية التي تنظر إلى الكيان المسمى «ثقافة» بوصفه محطة محَدِدة لكتلة تاريخية في ظرفيها الماضي والحاضر. الكتلة التاريخية، بهذا المعنى، هي ما تكون ميزتها الخاصة وشخصيتها الفردية، وحتى اسمها - الغرب، الإسلام، هذا «المجتمع» أو ذاك - أساسًا في قدرتها على ضم ثقافة معينة (محددة بعناية وغير قابلة للاختزال) على اعتبار أنها المكون لظرفَي الماضي والحاضر لهذه الكتلة، أو أن تكون في أقل تقدير العنصر الذي يحدد بدقة العناصر الأخرى ويجمع بعضها إلى بعض بوصفها تمظهرًا خالصًا لمادة قبلية، وبالتالي، تكون الثقافوية في الأساس الرؤية التي تعتبر التمثيلات المفهومية والتخيلية القيودَ القصوى اللامتجزئة للعمل في حياة الكتلة التاريخية موضع البحث.

لقد جرت قولبة هذه الآراء الثقافوية المثيرة للجدال، بشكل صريح أو مبطن، من دون الالتفات إلى وقائع مهمة. من ذلك أن الحياة التاريخية والاجتماعية تبرهن يوميًا أن القيود الثقافية والاجتماعية ليست مفهومية بأجمعها، وأن الثقافات بنحوٍ أو بآخر تنتقل وراثيًا، وأنها تستخدم سماتٍ وراثية رموزًا وعلامات - كبعض التفاصيل الإثنوغرافية الحقيقية أو المتخيلة، أو أصولٍ وراثية وتاريخ زائف لفرادة واستمرارية معينتين، وذلك على صعيد الغرب أو الإسلام - إلا أن هذا ليس كافيًا للاعتقاد أن الثقافات هي سبب ديمومة المجتمعات والكتل التاريخية[12]. فما مدى مشروعية الادعاء بأن لهذه الثقافة التي يصعب تقرير معالمها الدور المقرر في تحديد شكل كتلة تاريخية ما؟ أو أن الثقافة عنصر محدد كافٍ لهذه الكتلة؟ أو أن

---

(12) E. Gellner, *Reason and Culture* (Oxford, 1988), pp. 14-15,
ثمة علامة مميزة في أعمال هذا الكاتب - وآخرين كثر - في هَجرِ هذا الموقف والقول إن «المجتمعات الإسلامية» استثنائية.

الثقافة تحدد بدقة تاريخًا معينًا إلى حد لا تصبح فيه العلامةَ الأيقونية الرئيسة لهذه الكتلة فحسب، بل تمثل طبيعتها الجوهرية الكامنة فيها أيضًا؟

لدينا هنا بالطبع استبدال للتاريخ بالإثنولوجيا استنادًا إلى نزعة ثقافوية تمييزية تذكرنا بشدة بالقوالب التاريخية الطبيعية التي فسرت الاتجاهاتُ المضادة للتنوير التاريخَ من خلالها. ويتخذ هذا التفسير بعض العلامات الإثنولوجية أيقوناتٍ ثابتة لروح الشعب (Volksgeist)، وينظر إليها بوصفها معايير تُستخدم في تصنيف تاريخي وإثنولوجي يختلط فيه التاريخ البشري بالتاريخ الطبيعي[13]. لقد استُبدِل التاريخ البشري بمفهوم عن شخصية تاريخية أحادية فريدة لا تتجزأ فُهِمت من خلالها تعددية الكتل التاريخية من وجهة نظر انعزالية. بناء عليه، فإننا نجد مع هردر أن التطور المترابط منطقيًا الذي نلحظه في التاريخ الإنساني مخصصٌ لأمة محددة هي تلك التي حولت مسار التطور إلى مستويات أرقى مرة بعد أخرى، كما يقول فيخته أو هيغل مثلًا، مُحافظة على روح العالم الجوهرية التي دفعت بهذه التواريخ الإنسانية المحددة نحو تحقيق إنجازاتها التاريخية العالمية. ويمكن هذه الروح بعد هذا أن تتسبب بعودة هذه المجتمعات إلى مرحلة التعطل التاريخي أو بالأحرى إلى مرحلة لاتاريخيتها الجوهرية (من هنا، جاء هيغل بفكرته عن مصير الشعوب الشرقية).

بناءً على ما تقدم، نرى إدموند بيرك على سبيل المثال يتحدث بهذا النفَس عن «أسلوب الطبيعة»، وعن الكتلة التاريخية بوصفها «جسمًا باقيًا مشكلًا من أجزاء زائلة»[14]، وذلك للإشارة إلى مفهوم غريزي للكتلة التاريخية المتصورة على أنها شيء من أشياء الطبيعة. واتسع نطاق الصيغ الممنهَجة التي عمل عليها

---

(13) يُقارن: عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ** (الدار البيضاء، 1992)، ج 2، ص 361، 367، 403.

(14) E. Burke, *Reflections on the Revolution in France,* C. Cruise O'Brien (ed.) (Harmondsworth, 1969), p. 120.

ويُقارن: D. Simpson, *Romanticism, Nationalism, and the Revolt against Theory* (Chicago and London, 1993), pp. 57-58.

هردر وعُمّمَت كليًا الاستعارات العضوية[15]، وشاعَ أن الكتل التاريخية تستمد طاقتها من القوى الحيوية الوراثية المؤثرة (Kräfte)، إلا أنها لا تُحدد بالعوامل البيئية والطبيعية وغيرها. أضف إلى ذلك، فقد تصور هردر، باستخدام مفاهيم الطبيعة القروسطية نفسها، أن تشكُّل كتلة تاريخية فاعلة - الأمة عنده - يشتمل على شرط مسبق هو وجود نَسَقٍ معين ينتظر تكامله النهائي. ويظهر هنا المفهوم الأرسطي للكمال (entelechy) الذي تُعد محافظة القوى الحيوية الداخلية عليه شرطًا للثبات التاريخي، وبطريق أولى شرطًا للتاريخية المقيدة[16]. بناء عليه، تكون الأمم والثقافات فردية بشكل تام وغير قابلة للاختزال، وذلك استنادًا إلى «مورفولوجيا طبيعية» للتاريخ شرحها كولينغوود (Robin George Collingwood) بالرجوع إلى مفهوم متطابق تقريبًا مع ما يقرر شبنغلر (Oswald Spengler) أنه «محاولة مدروسة ومُجِدة لتنقيح التاريخ من كل ما يجعله تاريخيًا»[17]. ويصبح التاريخ بذلك مساحة واسعة للتصنيف والتبويب للشخصيات الفردية الإثنولوجية بطريقة تجمع بين فلسفات التاريخ الرومانسية وأنثروبولوجيا القرن التاسع عشر الداروينية الاجتماعية[18].

يقوم المفهوم الحيوي للتاريخي على منحى أنطولوجي مكونٍ من الجواهر والماهيات التي تعمل على تحديد الثقافات والهويات والذوات، إضافة إلى المواضيع التاريخية المطلقة في السياق المفهومي للحيوية والعضوية. وتؤسس هذه مجتمعة الأرضية الصلبة للدعوات الحالية إلى مفاهيم الهوية والذاتية والثقافة. إن المفهوم المقوم لهذه المادة يتعلق بموضوع تاريخي مستقر الثوابت ومكتفٍ ذاتيًا، إضافة إلى كونه بدهيًا ومتماثلًا على مر

---

(15) Demandt, *Metaphern,* pp. 442 ff.

(16) J. G. von Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind*, Abridged by F. E. Manuel (Chicago and London, 1968), pp. 96-97; J. G. Herder, *J. G. Herder on Social and Political Culture*, F. M. Barnard (ed. and trans.) (Cambridge, 1969), pp. 272 ff., 291 ff.

يُقارن: R. G. Collingwood, *The Idea of History* (Oxford, 1946), p. 92

(17) Collingwood, p. 182.

(18) J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* (New York, 1983), particulary pp. 15-16, 19.

الزمن. ويتحدد إيقاع هذا الأخير واطراده وفقًا لآليات عضوية داخلية تحفظ استمراريته واتصاله الجوهري. وتاليًا، يكون مرور الزمن مجرد مرور عرضي غير جوهري؛ لا يُحال التغيير القابل للفهم أو الذي قد يبدو مترابطًا إلى أي مفهوم ملائم من مفاهيم التاريخية، بل يُقرَن بالمفهوم الأفلاطوني المحدَث عن المادية - الزمنية في هذه الحالة - بوصفها نقصًا وعوزًا. ويمسي الزمن مجرد عنصر مادي غير حقيقي وزائل ومرتبط بما هو متجه نحو العدمية كما يقول القديس أوغسطين[19]. في حين يصبح الجوهر - الذي غالبًا ما يختلط بما هو نصي أو تاريخي أسطوري كما في الخطاب الديني والخطاب القومي للأصولية - العامل الروحي والعامل الثقافي الذين لا يمكنهما أن يغيبا من الداخل، بل بفعل تدخل غريب.

النتيجة أن الثقافات والأمم قد تنهض أو تسقط، لكنها لا تتغير في معناها الأصيل، ويتحرك دولاب حظ التاريخ باندفاعات داخلية ثابتة ذاتية الحدوث (القوى الحيوية (Kräfte) التي تحدث عنها هردر)، والتي يمكن وصفها مجتمعة بروح الشعب؛ إذ يتحدث شبنغلر عن الروح الجمالية للإغريق القدماء، والروح البروميثيوسية للغرب[20]، والطبيعة الدينية لحضارات شرقية عدة. يقع مصطلح روح الشعب في مكانه المناسب بشكل رائع بلا شك، لكنه قائم على أساس حيوي لاتاريخي مفعم بالارتباط بالأفكار القروسطية الطبيعية الفلسفية عن المركبات الجسدية، والتي تستمد قوتها من النفس (anima) التي تجعل تحقق المادية البحت للكتلة التاريخية أمرًا ممكنًا. ناهيك بأن المصطلح نفسه يستقي أكثرَ قدراته البلاغية من التأكيدات التي انبثقت

---

(19) Augustine (saint), *Confessions*, book 11, chap. xiv.

لا يعني هذا بأي شكل القول إن القديس أوغسطين كان ممثلًا للأفلاطونية المحدَثة؛ في الواقع، استطاع بعبقريته أن يكيف الأفلاطونية والأفلاطونية المحدَثة بشكل متآلف وعلى نحوٍ مشترك،

B. Stock, *Augustine the Reader* (Cambridge, Mass., 1996), p. 65.

(20) في الأصل الإنكليزي، يستخدم الكاتب صفة البروميثيوسية (Promethean) نسبة إلى الأسطورة اليونانية القديمة التي تقول إن بروميثيوس أحد الجبابرة سرق النار من إله السماء فعاقبته الآلهة. ويُستخدم الوصف للحديث عن حالة من الإبداع أو الابتكار الذي يتحدى فيه المبدع المسار العام السائد. (المترجم)

من استعاراتِه السيكولوجيا عن الفرد الواحد، والتي فُسرَت بموجبها الذات الجماعية كأنها موضوع فردي[21].

إن افتراضًا ضمنيًا بضرورة التجانس والتماثل يُعد أمرًا أساسيًا بالنسبة إلى هذا التصور عن التاريخ، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى تاريخ روح معينة أو ثقافة محددة. فهذه الكتلة التاريخية متميزة ومتفردة بروح أو عبقريةٍ خاصة يجري التعبير عنها بأسماء مختلفة، من قبيل «النمط» أو القيمة أو المعنى[22]. وهذا الأخير يشكل واحدًا من المفاهيم ذات الدلالة الأضعف في العلوم الثقافية. ومع الانزياح الممهور بختم ما بعد الحداثية من مفاهيم المجتمع إلى مفاهيم التمثيلات، ومن النزعات التطورية إلى عدم القدرة على مقايسة نظرتَين كونيتَين مختلفتَين، انحرف الانتباه عن جملة من الوقائع التأسيسية المرتبطة بالحقيقة الاجتماعية للتاريخ وبأثر الزمن في ذلك. ومن هذه الوقائع حقيقةُ أن المعرفة والتمثيل، حتى في المجتمعات الصغيرة، موزعة ومسيطرٌ عليها، وأن الثقافات حقيقة تشكل شبكات للإلغاز والتعمية بدلًا من أن تكون ذات دلالات واضحة فحسب، وأن تراصف الطبقات الاجتماعية المحلية وأشكال أخرى من التنوع تخدم بعض المفاهيم الإشكالية مثل «المعنى المشترك» أو رؤية العالم (Weltanschauung)؛ بمعنى أعم، إنها المفاهيم التي يتم التوصل إلى تحديدها دائمًا عبر الخليط المتنوع للحياة اليومية. في الواقع، إن «المعاني»، ومن ضمنها الذكريات أيضًا، تحتاج إلى تمثيلات خطابية لتستطيع الانتقال من المفهوم الداخلي إلى الافتراض الجماعي للمعنى أو لإعادة تذكره. وعندما لا تكون هذه التمثيلات الخطابية منعزلة تمامًا في حدود الأنا، فإنها تخرج دائمًا بشكل صِيغ كلامية وصور رمزية معرضةٍ لكم هائل من الأعراف البلاغية والمؤسساتية

(21) لقد حذرَ مارك بلوخ (Marc Bloch) منذ زمن طويل من هذه النزعة وذلك في مراجعته كتاب موريس هالبواكس (Maurice Halbwachs) المعنوَن *Les cadres sociaux de la mémoire* (**الأطر الاجتماعية للذاكرة**). ينظر: Marc Bloch, «Mémoire collective, tradition et coutume,» *Revue de synthèse historique*, vol. xl, n. s., xiv (1925), pp. 73-83.

(22) ينظر هنا التفكير الرصين لمرسييه في: P. Mercier, «Anthropologie sociale et culturelle,» dans: *Ethnologie générale*, J. Poirier (ed.), Encyclopédie de la Pléiade XXIV (Paris, 1968), pp. 907-909, 915, 918-920.

التي تسعى إلى تخليدها، وتكون محكومة للظروف والإجراءات الاعتيادية لأي صورة أو تمثيل جماعي غالبًا ما يكون وثيق الصلة بالأسطورية.

إن وقائع مماثلة من شأنها أن تدعو إلى انعطافة على صعيد النظرية التي جاء بها غيرتز (Clifford Geertz)، والتي تقول بأن الأيديولوجيا نظام ثقافي. والتحول المطروح هنا هو أن ما يستخدَم عاملًا أساسيًا في الأنظمة الثقافية يمكن النظر إليه بوصفه أيديولوجيات معينة. إن الفكرة القائمة على اعتبار الثقافة نظامًا جامدًا غير متبدل يرى المستجدات فيه عواملَ تلويث وتشويه، أو ينظر إلى الاضطرابات أيًا كانت على أنها مَدعاة أزمة - وبالتحديد أزمة «الهوية» - هي في فكرة تفتقر إلى البرهنة والتبرير في الحقيقة التاريخية لأي كتلة تاريخية، على الرغم من أنها شديدة الفاعلية على المستوى السياسي في سياق التعمية الجماعية عن الواقع.

إن إذابة المعرفة في قوالب تمثيلية ينذر بركاكة تأسيسية؛ فالعدائية المعلنة للسرديات الكبرى تنطوي هي الأخرى على خطاب سردي كبير يحكي عما هو محلي وغير عقلاني وغير قابل للقياس. وبروح النزعة الطبيعية لما بعد الاستعمارية، برز كاتبٌ واحد ذو حماسة مفرطة لتحول الضروريات الأخلاقية والسياسية الظاهرة إلى ضروريات إبيستيمولوجية. وبمنحًى مألوف في هذا الوسط الأكاديمي، خرج ليدعو إلى «لامقايسة زائدة» بين الرؤى الكونية، وإلى ضرورة دحض أي مفهوم لتاريخ عالمي واحدي مفتوح على الدراسات المقارَنة، وذلك بوصفه، «من الناحية السياسية، مثبطًا وهدامًا للتعددية البيئية للمعارف وأنماط الحياة»[23]. وما ينتج من مواقف مماثلة في الدراسة التاريخية يتهدده الوقوع ضحية الكليشيهات المبتذلة، أو الارتهان إلى حتمية ثقافوية، ما يعزز بعض الرؤى السائدة المتنازع على صحتها، والتي صيغت بوصفها مشتقات أو عمليات قلب لفلسفة التنوير المهجورة[24].

---

(23) V. Lal, «Provincializing the West: World History from the Perspective of Indian History,» in: B. Stuchtey and E. Fuchs (eds.), *Writing World History, 1800-2000* (Oxford, 2003), p. 289.

(24) J. H. Bentley, «World History and Grand Narrative,» in: Stuchtey and Fuchs, =

ثمة متمم إبيستيمولوجي لهذا المفهوم الجوهري للكتل فوق التاريخية يُشكل وسيلة للولوج فيها ويسهم في عملية سردها. ذلك أن الغريزية الاجتماعية التي انبثقت عن رؤية تعطيلية عابرة للتاريخ تُعد إبيستيمولوجيا لاعقلانية، أفضّل تسميتها نزعة تفريق ودية. إن الفكرة القائلة بأن المعرفة التاريخية والاجتماعية مرهونة بظروف النشأة - الظروف «الثقافية» أو النماذج المنتشرة من فعل القوة كما عند فوكو، والتي بحسب اعتقاد النظام الثقافوي، حلت محل التفسيرات السيكولوية للشكوكية الكلاسيكية - وأنها بالفعل تقوم بتوسيع حساسية هذا المفهوم بحيث يثمر إبيستيمولوجيا تشكيكية تقارب حد الحدسانية، إن هذه الفكرة مقرونة بمفهوم رومانسي قائم على فورية فعل المعرفة. والناتج من هذا أن الإجراء السليم للوصول إلى معرفة وافية بعالَم حياةٍ معينة محدد من خلال انغلاقه الذاتي على نفسه، هو توصيف فينومينولوجي وفعل إدراك مباشر بأداة رئيسة هي التعاطف.

لذلك، كان هامان أول المتحدثين عن فهم نابع من الحماسة والشغف. واقترح هردر مفهوم نزعة تعاطفية (Einfühlung)، في حين كرس شلايرماخر (Friedrich Schleiermacher)، ودلتاي (Wilhelm Dilthey) بشكل أخص، الفهم والإدراك[25] (Verstehen). إن إبيستيمولوجيا عوالم الحياة النسبية هذه، والتي تشكل أنموذجًا حقيقيًا للفهم المبَعِّض لهذه العوالم عوضًا عن إبيستيمولوجيا متكاملة، تقوم ضمنيًا على تنقيح تاريخي وثقافوي لمفهوم الأفكار الفطرية. إنها تنظر إلى معرفة الثقافات وتواريخها بوصفها مقيدة بالكامل بظروف نشأتها الأساسية، وتقوم بالتالي بالتسليم بتوافق معين بين المعرفة التاريخية - الثقافية وموضوعها، وذلك على نحوٍ يكتنف مبدئيًا فعلَي الوجود والمعرفة بالغموض. ونجد في هذا الموقف الإبيستيمولوجي المستمد من فلسفة الحياة (Lebensphilosophie)[26]، أن الحياة والتاريخ مرتبطان بطريقة لا يكون فيها التاريخ

---

pp. 48 f.; F. Coronil, «Can Postcoloniality be Decolonized?: Imperial Banality and Postcolonial Power,» = *Public Culture*, vol. 5 (1992), pp. 99 f.

(25) لنظرة عامة، ينظر العمل الممتاز: S. Odouev, *Par les sentiers de Zarathoustra,* C. Emery (trans.) (Moscow, 1980), pp. 131 ff.

(26) فلسفة الحياة: مدرسة فلسفية من القرن التاسع عشر ترى أن معنى الحياة وقيمتها وهدفها =

إلا تحقيقًا للحياة، لا أكثر ولا أقل، أو لروح الشعوب بحسب اصطلاحات الكتل التاريخية. ويصبح العقل متعددًا وعاكسًا تعددية عوالم الحياة، ويقوم مفكرو ما بعد الحداثية بتشجيع محاولات فهمه وتحليله انطلاقًا من «أصوات» هذه العوالم نفسها. وبهذا المنظور، توضع المعرفة أمام سبيلَين؛ فإما أن تكون أصلية متجذرة في عالمها، وتتولد بالتالي بعفوية خالصة، وإما أن تكون خارجية يجري نقشها بأيدي **الآخَر** العارِف، وتكون بذلك فعلًا تفريقيًا متعاطِفًا نابعًا من روح هذا **الآخر**. ومن موقع هذه المحاورة المتعاليَة، يستطيع العارِف ذلك أن يسجل صوت الذات العفوي الذي يصبح، وإن على نحوٍ ظاهري فحسب، موضوعَ فهم وإدراك لا موضوعَ معرفة، وموضوعَ استماع (غير مثالي البتة) لا موضوعَ استيعاب. وبعبارة أدق، يمكن تصوير هذا **الآخَر** المدرَك باصطلاحاته الخاصة فحسب، وذلك من خلال إجراء إمبيريقي غير متبصر وغير ناضج. وهذا هو معنى تفضيل «الموقف الذاتي»، حيث يتم اعتبار التمثيل الذاتي لثنائية الذات - الموضوع، بوصفه الصوت الشرعي الموثوق فيه، تسجيلًا للحقيقة الجوهرية التي تنضوي تحت عنوان «المعنى».

إن «المعاني» ظرفية بالطبع، ونتيجة لذلك فهي متعددة، ولا يمكن «معنى» أن يصف «ثقافة»، ناهيك بأن يروي تاريخها. لكن الخطاب، ما كان منه تاريخيًا ولا يعدو أن يكون اجتماعيًا زائفًا ويسود في الدراسات الثقافية، يفترض - استنادًا إلى الغيرية الجذرية للثقافات والأزمنة والتواريخ - أن المعرفة العابرة لكل من التاريخ والثقافة محاطة بظروف مختلفة عن تلك التي تحيط بالمعرفة بشكل عام. وبذلك يُمارَس فعل تصنيفي أساسًا، عوضًا عن محاولة الفهم والاستيعاب. ذلك أن المعرفة الثقافوية للتاريخ، في سعيها للبحث عن جواهر المعاني والأصول الموثوق فيها وكوامنها، تصبح بالفعل سجلًا للغيريات، وتتحول نزعتها المقارنة إلى نزعة تقابلية تفريقية. إن فعل التعاطف هنا ليس وديًا فحسب، بل هو تفريقي أيضًا. وإذا تركنا النيات الحسنة جانبًا،

= تشكل حيز عمل الفلسفة. ومن أعلامها البارزين في سياقنا هنا دلتاي الذي سبقت الإشارة إليه في النص. (المترجم)

فإن التفريقية ليست إلا مشروعًا تصنيفيًا تؤخذ به لغة **الذات** إلى مصاف لغة رمزية عليا[27] تتضمن عناصر محدودة بشكل عام، إذ إنها محددة مسبقًا بوصفها مواضيع مرجعية ذاتية. في الواقع، يمكن أن تكون النتيجة خطابًا متناقضًا ونظامًا شاملًا من التصنيفات ذا بنية ثنائية تتألف بشكل أساس من سلاسل مقطعة من **الأنا** (Ich) **واللاأنا** (Nicht-Ich). وعلى سبيل المثال، فإن تحليلات الخطاب الاستشراقي الكلاسيكي منسوجة على هذا المنوال[28].

لا أستطيع التوقف مليًا هنا عند موضوعة السردية في الكتابة التاريخية[29]، وسأشير فحسب إلى أن الخلاصة التي نخرج بها من عدم مساوقة السرد للتاريخ، والتي تفيد بأن المقاربة العلمية للتاريخ غير ممكنة، إنما قامت على قاعدة فهم الأحداث التاريخية بوصفها تدفقًا محضًا خارجًا عن نطاق الفهم العلمي، يستحيل تمثيله بأداة غير السرد. وبذلك صار السرد وسيلة العبور إلى الإمبيريقية؛ بل قُل إلى الإمبيريقية المفرطة. ويستند جدال ما بعد الحداثة المتصارِع مع المفهوم العلمي للتاريخ إلى الصورة المرآتية للاقتراح الوضعي بأن الاعتبار الملائم للتاريخ قائم في جوهره على ضربٍ من المحاكاة، وهو افتراض لم يتقبله الكثير من التيارات البحثية التي يستمر ذلك الجدال بازدرائها بروح استعلائية. ويقوم هذا الطرح، تمامًا كالطرح الوضعي، على افتراض أن الحدث التاريخي وكتابتَه أمران متحدان في المادة متغايران في المستوى، فأحدهما ببساطة أكثر تجريدًا من الآخر. بالطبع، إن المغالطة الرئيسة هنا، أي في أنموذج المحاكاة، تكمن في افتراض

---

(27) J. M. Lotman, «On the Metalanguage of a Typological Description of Culture,» *Semiotica*, vol. 14, no. 2 (1975), pp. 97 ff.

(28) ينظر كلٌ من: عزيز العظمة، «إفصاح الاستشراق»، في: **التراث بين السلطان والتاريخ** (بيروت؛ الدار البيضاء، 1990)، ص 61 وما بعدها؛ A. Laroui, «The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave von Grunebaum,» in: *The Crisis of the Arab Intellectual*: Traditionalism or Historicism?, D. Cammell (trans.) (Berkeley and Los Angeles, 1976), pp. 44 ff.; A. Al-Azmeh, «Islamic Studies and the European Imagination,» in: *Islams and Modernities,* 2nd ed. (London, 1996), chap. 8;

لقراءة خلاصات مشابهة، ينظر: F. Hartog, *Le miroir d'Hérodote* (Paris, 1980); A. Al-Azmeh, «Barbarians in Arab Eyes,» *Past and Present*, vol. 134 (1992), pp. 3-18.

(29) تكفي الإشارة هنا إلى المناقشة التي تجدها في: D. Carr, «Introduction,» in: *Time, Narrative, and History* (Bloomington, 1986).

تساوي التاريخ (history) والتاريخية (historicity) بوصفها طريقة من طرائق التجريب[30]. ويمكن القول إن تفسيرات العلاقات السببية في التعاقب التاريخي تجمد مفهوم المدة الزمنية، وليس هذا فحسب، بل إنها لا بد من أن تفعل ذلك، بصرف النظر عن النقد الذي قدمه هالبواكس ومنافحون آخرون عن مقولة «الذاكرة» على سبيل المثال[31]. ويمكن الادعاء أيضًا أن عملية كهذه من شأنها انتهاك مفهوم الوقت المعيش (le temps vécu)، وتفريغ المدة الزمنية من أي تغيير، وخلق مدة زمنية اصطناعية: إن المعرفة العلمية مخالفة للحدس في أفضل حالاتها، والانتظام التناغمي للأزمنة والامتدادات الوقتية التي تحدث عنها بروديل وزملاؤه قد جرى تشكيلها عن سابق تصميم ليخدم الفهم العلمي.

ما هو مهم للحجة التي بين أيدينا هو أن كتابة التاريخ الرومانسية المحدَثة والموسومة بسمة ما بعد الحداثة، وفي سعيها لإنقاذ **البَقية التاريخية** التي ادُّعيَ أن البنى التاريخية والسرديات الكبرى همشتها أو قللت من شأنها، ترفض الآن بالجملة إقامة أي اعتبار للبنية، وذلك لمصلحة جوهر المادة التاريخية[32]. صحيح أن هذه **البقية** - كالأهمية التاريخية للقضايا القومية، الثقافية، الدينية، الثانوية، وغيرها - «عصية على محاولة تفنيدها وكشف زيفها نظريًا»[33]، إلا أن الإحيائية الرومانسية الانتقامية والمتلازمة مع نقد التنوير تنزع إلى تجاهل التحولات الموجودة فعليًا (البنيوية وما سوى ذلك منها) والتي نتجت من فلسفة التنوير نفسها[34]. وتخلص في نهاية بحثها عن المادة التاريخية العضوية

---

(30) A. J. Greimas, *Sémiotique et Sciences Sociales* (Paris, 1976), p. 168.

(31) M. Halbwachs, *La mémoire collective,* G. Namer (ed.) (Paris, 1997), pp. 166, 189;

يُقارن: P. Ricoeur, «The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness,» in: J. M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions. Retrospect and Prospect* (New York and London, 1985), pp. 19 and passim.

(32) للنظر إلى هذا التميز على مستوى التاريخ يراجع العمل المهم: K. Pomian, *L'ordre du temps* (Paris, 1984), pp. 211 ff., chap. 4, passim.

(33) ينظر البيان الممتاز لمواقف هيغل وماركس عن الرومانسية في: G. Balakrishnan, «The National Imagination,» *New Left Review*, vol. 211 (1995), pp. 59-61.

(34) J. Rüsen, *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens* (Frankfurt, 1990), pp. 240-247.

إلى إقصاء وضوح الفهم من عملية المعرفة، وتقوم بإنزالها إلى درجة الصوت الأحادي، وبالتالي النسبي، لموضوع هذه المعرفة[35].

بالطبع، وربطًا بالانعطافة السردية، ليست المسألة دائمًا أن تشكُّل قضية خلافية مع النزعة الموضوعية يتألف من البراهين المتعلقة بـ«القوة» و«المصلحة». ولا يضعها دائمًا أصحاب المواقف والآراء من أتباع مدرَستَي إدوارد سعيد وميشيل فوكو، الذين يحصرون جدالهم غالبًا في قضايا التاريخ المفهوم بروحية التنوير، بل يساهم في وضعها باحثون تفطنوا للبنى الخطابية والرمزية للسرديات التاريخية المتصورة بشكل أعم. لقد طرح وايت[36] قضية أكثر إقناعًا تخص بعض أشكال الشكوكية التي قامت خلال نقضها المحق لـ«اللامسؤولية المعرفية» لبعض اتجاهات كتابة التاريخ بالتأسيس لنفسها على أرضية أدق تفصيلًا وذات صرامة أنموذجية، حيث إن صيغ السرد التاريخي المتاحة، في القرن التاسع عشر في الأقل، لا تسمح بنشوء تفضيلات محددة استنادًا إلى خلفيات تاريخية أو نظرية ملائمة فحسب.

---

(35) لعل أحد أمتع الأمثلة عن هذا مقالة نُشرت مؤخرًا في مجلة *Speculum* عن ما بعد الحداثية في القرون الوسطى، والذي يقول إن الهدف الرئيس للمشروع كان الحوار غير المتسلط وغير المقوَلب مع الميت. يُتخيل دائمًا أن البقية التاريخية التي همشت انتظرت بفارغ الصبر منهج البحث ما بعد الحداثي لتظهر إلى العلن، وإنني أتساءل عن الذي يمكن أن يفكر به رواد ما بعد الاستعمارية بشأن الدراسات التاريخية القويمة لكتابات أعلام مثل جورج لوفيفر (Georges Lefebvre) عن «الخوف الكبير» (Grande Peur) في الريف الفرنسي، وجورج روديه (Georges Rudé) عن الجمهور في الثورة الفرنسية، وفريدريك إنغلز (وبنحوٍ مغاير إرنست بلوخ (Ernst Bloch)) عن توماس مونتزر (Thomas Müntzer) والحرب الفلاحية في ألمانيا، وريموند وليامز (Raymond Williams) عن المجتمع والثقافة، وبارينغتون مور الابن (Barrington Moore Jr.) عن الجذور الاجتماعية للدكتاتورية والديمقراطية، وإريك هوبزباوم (Eric Hobsbawm) عن قطاع الطرق، وتومبسون (E. P. Thompson) عن الطبقة الإنكليزية العاملة وبيع الزوجات في الريف الإنكليزي، وجيمس (C. L. R. James) عن ثورة توسان لوفرتور (Toussaint l'Overture) والحركة اليعقوبية السوداء في هاييتي، والعمل الرائع لإريك وولف (Eric Wolf) عن **أوروبا والشعب المفتقِد للتاريخ** (1982) *Europe and the People without History*.

إنني أؤكد للمؤرخين المتحمسين لما بعد الحداثة أن قراءة الأعمال التاريخية أمرٌ موصى به بشدة.

(36) H. White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore, 1973), passim.

متبنيًا بالكامل اقتراح وايت أن نظرية شارحة قد تكون السبيل إلى حل مشكلة السرديات الاجتماعية - الأيديولوجية المتنازِعَة والمقصي بعضها بعضًا[37]، أود أن أقترح أن نظرية مماثلة يمكن أن تستند بشكل أقل إلى تمييز بين العلوم التاريخية والعلوم الطبيعية - وهي مسألة تمرس فيها الفكر الألماني بنشاط كبير، خصوصًا الكانطيين الجدد مطلعَ القرن العشرين - عوضًا عن التحول من السرد إلى البنية. ويقوم هذا التنظير أيضًا بدمج التاريخ في نطاق مناهج الدراسة الاجتماعية التحليلية والوصفية على حد سواء، وذلك كما حاولت فعله مدرسة الحوليات حين بحثت إشكاليات الزمان والبناء الواعي لمواضيع الدرس التاريخي[38]. أضف إلى ذلك أن من المحتمل أن تصاغ قضية أخرى للحكم على تفضيلات العمل السردي التاريخي وجوانب صدقيته من زاوية علم اجتماع المعرفة، مع الأخذ في الاعتبار كلًا مِن المعرفتَين التاريخية والاجتماعية من جهة والتراكمية الموضوعية التي سمّاها مانهايم «المنظورية» من جهة أخرى[39].

لندع هذا جانبًا، فصحيح أن كتابة التاريخ في الرومانسية المحدثة التي ندرسها هي أقل توجهًا نحو الوحدات الكبرى (إلا إذا كانت تمثل **الآخر**: فلسفة التنوير، إثنية أخرى، الأمم، وغير ذلك) وأنها تهتم أكثر بمعالجة المحلي والتاريخ الدقيق والمفصل واليومي ومسائل أخرى تندمج بالمدة الزمنية البحت وبأزلية المواد الإنسانية. غير أنها مساوية من الناحية المفهومية للجهد المنهمك بسرديات التاريخ الكبرى: إن ما بين أيدينا هو سرديات كبرى لأحداث ضئيلة، ولرومانسيات الفرد وملاحمه. وكلا الأمرين قائم على مفهوم العضوية الفردية. إن النسخة التي ظهرت في مرحلة ما بعد الحداثة مطابقة لسابقتها وأشبه بأنموذج ارتجاعي لها، وقد اشتُقت إلى حد بعيد من آثارها بواسطة مفاهيم جماهيرية تدور حول الشخصية الجماعية (Gemeinschaftlichkeit) ولا تقل أهمية

---

(37) Ibid., p. 429.

(38) إن عدد المراجع التي يمكن الإشارة إليها ضخم، ولذلك سأكتفي بمصدر واحد:
T. Stoianovich, *French Historical Method. The Annales Paradigm* (Ithaca, 1976).

(39) K. Mannheim, *Ideology and Utopia* (London, 1960), pp. 136 ff., chap. 5, passim.

عن سياسة الديماغوجيا الشعبوية التي يجري دائمًا التقليل من أهميتها. وتبدو العلاقات المفترضة أحيانًا بين هذه النسخة ومفاهيم الذهنيات (mentalités) التي اقترحتها مدرسة الحوليات خيالية إلى حد ما؛ إذ إن تلك المفاهيم تأسست بناءً لعوامل مفهومية مختلفة تركز بشكل أكبر على البنية[40]، ولا تصبح مجدية إلا إذا انقطعت عن نظامها المفهومي ورُفِدت بمتعلقات المادة: فالمدة الزمنية الطويلة (longue durée) هي بنية وصيغة تعليق وتصوير، وليست مادة. وهذه هي الحال بالنسبة إلى فرنسا على سبيل المثال؛ ففرنسا نفسها - إلا إذا اعتبرنا فرنسا بالمعنى الخيالي - ليست مادة للتاريخ الفرنسي، وتاريخها ليس تاريخ مادة معطاة مسبقًا، بل هي تصورات ناشئة تبني العلاقة بين العناصر البيئية والسياسية والديموغرافية وغيرها[41].

أخيرًا، فإن كتابة التاريخ في مرحلة الرومانسية المحدثة عن كل ما هو فردي وخاص ومحلي وهامشي قامت بالفعل بإعادة الاعتبار بلاغيًا إلى حسّ الريبة واللاحتمية واتجهت نحو هذا من خلال إنكار البنية من دون إعادة التفكير في هذا المفهوم. ويكمن هذا الإنكار في تهميش البنى وعوامل التغير والعموميات وقدرات النفاذ تحت شعار استعادة ثقل أنطولوجي سابق أقوى وأطول أمدًا. وبدلًا من أن يكون هذا تغييرًا لسلم الملاحظة المتدرج (scale) مع نتائجَ مفهومية ومنهجية وتقنية مصاحِبة، أصبح تسليمًا بالغائية النهائية للفرد[42]؛ بدرجة أقل من الانصراف عنها باتجاه الصوت المزعوم **للطبيعة**، يقع التحسين اللاحق والتمكين للنظرة التاريخية.

يخضع مفهوم الزمن لإعادة تشكيل خاصة في ضوء العقيدة التاريخية للرومانسية المحدثة موضع النقاش. إن إنكار الحتمية الوهمية مسموح على قاعدة نص مرادف صودف سابقًا وتردد صداه تكرارًا، ألا وهو إنكار مفهوم

---

(40) ينظر تحديدًا: J. Rancière, *The Names of History. On the Poetics of Knowledge,* H. Melehy (trans.) (Minneapolis, 1994).

(41) F. Braudel, *L'identité de la France*, 2 vols. (Paris, 1986).

(42) يُقارن الدراسات الموجودة في: J. Revel (ed.), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience* (Paris, 1996).

الغائية التنويري. إن الغائية التي خُصَّ الفردُ بها، سواء أكان ذلك وحدة تاريخية فوقية كالأمة أم تاريخية تحتية كالمجتمع، تظهر بشكل ثابت مقترنة بمفهوم محدد للزمن. يصبح الزمن عاملًا ضمنيًا للمادة التي تشكل ركيزة كل من التاريخ والتاريخية، وبذلك تتخلص من عبء التزامن أو الخروج عن التسلسل التاريخي أو عدم التزامن أصلًا في علاقتها بمواد أو هويات أخرى أو بتنوعات الأزمنة الكرونومترية الضمنية لكل مادة تاريخية فردية. إن زمن هذه المادة خارج عن القياس الزمني وليس إلا مخططًا بيانيًا كرونوغرافيًا شأنه في ذلك شأن عقل الله بحسب وصف القديس أوغسطين، وهو بذلك متحرر من أي علاقة تربطه بالتنوع في إطار تلك الهوية. إنه زمن جوهر تلك المادة، تمامًا كزمن الأسطورة ما قبل التاريخ كما يصفه شيلينغ، ويكون الكرونومتر مجرد مدة خلوده ومدة «معناه الداخلي»، أو قل، إن شئت ذكر موضوع رائج الآن، مدة «ذاكرته».

تاليًا، يصير ممكنًا الحديث عن فئتين من فئات الغيرية بالنسبة إلى كتلة تاريخية بالنظر إلى «العمق الزمني [...] والمسافة الثقافية»[43]. وهذا بيان بلاغي رائع للنتائج المصاحبة لوجهات النظر الثقافوية والأصولية في شأن التاريخ؛ فالزمن **ضمنيًا** هو عمق ومورد وأصل متصل مستمر واستئناف مستقر. والذاكرة أمر أساس في هذه المادة التاريخية، فهي لا تتقيد بالنسيان وليست إلا «فكًا للعلامات السيميائية»، وذلك بصرف النظر عن تأثيرها في الواقع[44]. وفي المقلب الآخر، فإن المعاصَرَةَ الزمنية **خارجيًا** تعد مسافة واختلافًا وتميزًا. وفق هذا المنظور، يكون التاريخ ضمنًا زمنًا غير ناشطٍ حقًا، بل جوهرًا غير متبدل - تاريخ أمة أو ثقافة أو أي كتلة تاريخية أخرى - يتخذ طابع الزمنية (sub specie temporalis). يتحول التاريخ واقعًا إلى علم أنساب (جينيالوجيا)؛ وعلم الأنساب في طبيعته يتعلق بتتابع هوية واحدة في أوقات متفرقة، وبذلك يكون التاريخ

(43) J. Assmann, *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung, und politische identität in frühen Hochkulturen* (Munich, 1992), p. 21.

(44) R. Lachmann, «Kultursemiotischer Prospekt,» in: R. Lachmann (ed.), *Memoria Vergessen und Erinnern* (Munich, 1993), p. xviii.

الجينيالوجي انتقالًا إلى علم الرموز، حيث يرتبط الماضي بالحاضر وتنشأ بينهما علاقة نسبية من خلال التكرار واللافاعلية.

سأقوم ببيان ما تقدم الآن ربطًا بالكتابة التاريخية الإسلامية الإحيائية وشبه القومية في القرن التاسع عشر، وبالنظر أيضًا إلى التاريخ الخلاصي (Heilsgeschichte)[45] الكلاسيكي الإسلامي الذي يناسب بنية الزمنية هذه. وفي هذا السياق، سيتحدد موقف صلب ضد الأصوات الداعية إلى انغلاق ثقافوي على الذات، وإلى جدوًى مرجوةٍ من المناهج المقارنة، وإلى الوجود الكلي والعابر للثقافات للمفاهيم التاريخية الحديثة والقروسطية.

التاريخ الإحيائي

لا أحتاج بتاتًا إلى التعامل مع الكتاب التدريسي المعياري للتاريخ العربي أو لتاريخ ما يعرف بـ «الإسلام». باختصار، لقد نُظر إلى هذا الأخير بوصفه نابعًا من ديانة صغيرة قامت على نص ديني مقدس، اندفعت في ما بعد في أفق التاريخ العالمي كقوة غازيَة أحدثت دينًا جديدًا وابتدعت «نمط حياة» شرعيًّا لاويًّا (Levitical)[46] من خلال أنظمتها الاعتقادية والعملية، وتنظيماتها القانونية وبنيتها الاجتماعية وشكلها السياسي وغير ذلك من العوامل التي يوافق بعضها بعضًا، والتي يمكن في النهاية اختزال أكثرها إلى أوامر نصية فحسب. وأما ما لا يمكن اختزاله على هذا النحو، فيحكم عليه بأنه خارجي المنشأ أو غير متجانس مع طبيعة النص أو بأنه «تأثير» الأزمنة السابقة. ومع أن الحال على هذه الشاكلة، فإن هذه الدراما النفسية ما لبثت أن هزمت، ودرج «الإسلام» في طريق الانحطاط سريعًا إلى يومنا هذا، حيث تتمثل «أزمة هوية» الآن من

(45) مقاربة مسيحية نجدها أولًا في رسائل القديس بولس، ترى أن التاريخ البشري محطات إبداعية عظيمة الأثر على مجريات الأحداث الضرورية لتحقق الخلاص النهائي بقيامة المسيح. (المراجع)

(46) نسبة إلى السفر الثالث من أسفار الشريعة في الكتاب المقدس المسمى «سفر اللاويين». واللاويون سلالة «لاوي» أحد أسباط بني إسرائيل. والسفر يعنى بالتنظيمات الشرعية والكهنوتية، ففضلنا ترجمة المصطلح على هذا الأساس مع الإبقاء على الكلمة في أصلها التوراتي. (المترجم)

خلال صورة أزمة أساسية تكمن في عدم التناغم بين الثقافة الأصيلة التي تجري محاولة إعادة تأكيدها، ومساعي «التغريب».

لست هنا في صدد إثبات أن الدعاوى تلك خاطئة، إذ إنني مشغول بمسألة الثقافوية والنظرة الثقافوية للتاريخ، وبجوهرانيتها التي لم ينتج منها استباق للتاريخ العالمي فحسب، بل للمناهج المقارنة أيضًا. والمأمول أن تؤدي دراسة مفاهيم الزمن في الخطابات التاريخية العربية دورًا في إعادة تأكيد مسألتين مهمتين، الأولى إعادة الاعتبار إلى جدوى المنظور الكوني الذي تظهر فيه التواريخ الإنسانية متصلًا بعضها ببعض بعيدًا من لوازم المنظورات «العابرة للثقافات»، والثانية هي الأهمية البارزة للمناهج المقارنة. ولقد اخترت من التاريخ العربي الإسلامي أنموذجين من التمثيلات التاريخية الذاتية، أحدهما من القرن التاسع عشر والآخر من الكتابة التاريخية في القرون الوسطى[47]. والمأمول أيضًا أن تساهم هذه الومضة بقدر ما في خلق مؤثر اغترابي[48] (Verfremdungseffekt) لحدسيةٍ مضادة لما تم النظر إليه بوصفه معطى بدهيًا في المخيلة الغربية المعاصرة. وتاليًا، ثمة اقتراح هنا مفاده أن الأمور قد تأتي على نحوٍ مغاير تمامًا لما قد تتوقعه النظرة الثقافوية.

لقد شهد القرن التاسع عشر عولَمَة بعض المفاهيم الاجتماعية والسياسية والتاريخية. وصحيح أن هذه المفاهيم أوروبية المنشأ في شروحاتها النظرية، لكنها أمست معاييرَ عالمية في كل مكان صيغت فيه أو أعيد صوغها فيه. ومنها مفاهيم تمثيل الشعب والسيادة والأمة والمفهوم المتلازم لذلك عن الأصالة، بوصفه تعبيرًا محقًا عن جوهر تاريخ ثابت ومستقر. ولم تكن الإمبراطورية

---

(47) في ما يلي، أستند إلى جملة من النقاط التي توسعت في شرحها وبرهنتها بالوثائق في عملين سابقين: عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**، ط 2 (بيروت 1995)، الفصل الثالث، و A. Al-Azmeh, «The Discourse of Cultural Authenticity,» in: *Islams,* chap. 4.

(48) مصطلح استعمله برتولت بريخت في بحث مسرحي له بعنوان «المؤثرات الاغترابية في التمثيل المسرحي الصيني» نشره في عام 1936، حيث يصفه بأنه «التمثيل بشكل ينفر الجمهور من التماهي مع شخصيات المسرحية»؛ ذلك أن قبول أعمال الشخصيات المسرحية أو رفضها ينبغي أن يكون بصورة واعية وليس مجرد تماه لاواع. (المراجع)

العثمانية استثناءً لذلك، سواء على صعيد المركز أو الأطراف (اليونان، العالم العربي، النخبة الثقافية الأرمنية الحضرية والطبقات التجارية). لقد جرت موضَعة مفهوم الأصالة لتفسير هوية قومية سياسية في سياق عملية تشكل تاريخي، وبالتلازم، لتحديد الآخرين. وقد أعطيت أسماء متنوعة لوحدات الهوية التاريخية تلك والتي كانت في طور التشكل، وذلك اعتمادًا على الظروف السياسية والارتباطات الاجتماعية والإقليمية ومسائلَ عدة أخرى. ويكفينا القول هنا إن مفهوم التدويل السياسي - الثقافي الإسلامي انبثق من طبقات ثانوية في الإدارة العثمانية الإصلاحية من طريق أساليب غير مختلفة مطلقًا عن التعليم البرجوازي الألماني (Bildungsbürgertum) في أواسط القرن التاسع عشر، وقد تبنى هذا المفهوم لاحقًا السلطان عبد الحميد الثاني بوصفه سياسة رسمية للدولة.

يشيع استخدام مفهوم الأصالة في الخطاب الرسمي الذي يتناول قضايا سياسية واجتماعية، ونراه أيضًا بين سطور التعليقات اليومية على المسائل ذاتها. ويتقاطع هذا الأمر مع تيارات إحيائية ثانوية أخرى[49]، من قبيل القوميات الدفاعية والمتخندقة أو الأيديولوجيات الشعبوية. وفكرة الأصالة ليست مفهومًا حاسمًا، ذلك أنه عقدة مجموعة من الروابط والاستنطاقات، واستعارة مجازية تختزل العالم التاريخي إلى نظام خاص، ورمزية تضع الحدود بين المجموعات السياسية والاجتماعية وتقوم بصوغ الهويات التاريخية وإعادة تركيبها[50]. بهذا المعنى، يكون لمفهوم الأصالة نظائر في أماكن أخرى قد عُممّت بلا شك تحت مسميات مختلفة، وقد كانت هذه مهنة رائجة في ألمانيا منذ نهاية القرن الثامن عشر.

في اللغة العربية، تشير لفظة **الأصالة** معجميًا إلى جملة من الصفات الأخلاقية الحميدة، من قبيل الوفاء والنبل والالتزام تجاه نسيج اجتماعي معين أو تجاه رزمة من القيم (virtú). وتشير أيضًا إلى فردية تاريخية حصرية، وربطًا

---

(49) تستند الفقرات اللاحقة إلى مؤلَّفٍ للكاتب نفسه: Al-Azmeh, *Islams*, pp. 83 ff.

(50) يُقارن: A. Al-Azmeh, «Une question postmoderne,» dans: N. Tazi (ed.), *L'identité* (Paris, 2004), pp. 11-24.

بالمعاني السابقة تحيل الأصالة تحديدًا إلى موقف جينيالوجي: سلالة نبيلة، أو محترمة في الأقل، وحالة من الأرستقراطية الفروسية. وباجتماع هذه الدلالات كلها وتحولها إلى صفة جماعية تاريخية عربية أو إسلامية أو غير ذلك، تصبح الأصالة فكرة مركزية في المفهوم الرومانسي للتاريخ الذي يستدعي الملامح المشتركة المرتبطة به. ولعل أهم هذه الملامح هو مفهومٌ إحيائي للحركة القومية والسياسية مفعمٌ بتصوير مجازي بيولوجي سبق أن بيناه، وبشعبوية وجدانية في بعض الأحيان.

إذًا، يستند مفهوم الأصالة في النهاية إلى فكرة عن ذاتٍ تاريخية مكتفية ذاتيًا وبدهيةٍ في الوقت عينه. والخطاب المرافق لهذه الفكرة هو بالتالي خطاب جوهري أشبه بنقيضه الذي نجده في الدرس الاستشراقي، وفي الخطابات التي تُعنى بما هو بدئي، وفي خطابات أخرى عن الغيرِية الثقافية. وبالتقاطع مع هذه السياقات، يفترض خطاب الأصالة ذاتًا تاريخيةً متماثلة مع نفسها، تقع في الأساس في اتصال واستمرار عبر الزمن، وتقوم بموضَعة نفسها مبدئيًا في مكان مغاير للذوات التاريخية الأخرى التي فُسّرت عادة على قاعدة من الغيرية تميز الأنا من الآخر.

لضمان الحياة التاريخية الخطابية لذات تاريخية كهذه، ينبغي أن توضَع استقامتها وتُفترَضَ في موقع مقابل لخلفية واضحة من التغيير السريع والعميق، وهو أمر يحظى بأهمية بارزة في القرن التاسع عشر. ويترتب على هذا الكلام أنه يجب النظر إلى التغيير بوصفه مشروطًا ومدفوعًا بمواد غير جوهرية، كالتدخل الخارجي أو التخريب الداخلي، وهذه مسألة نواجه تأثيراتها فحسب عند إعادة تأكيد جوهر الذاتية التاريخية. يصبح التاريخ بذلك تعاقبًا لمراحل الانحطاط والمعافاة، وتصبح الممارسة التأريخية مكونة من كتابة التاريخ على شكل تصنيفات للأحداث تحت عناوين ثنائية كالضمني والخارجي [الباطني والظاهر]، والأصيل والمفروض فرضًا [الأصيل والوافد]، والجوهري والعرضي، أو ما يسميه كتاب مسلمون وباحثون غربيون كثر «إسلامي» و«غير إسلامي» [لاإسلامي].

لذلك، لم يكن غريبًا أو مجرد مصادفة أن يعنون هذا الخطاب (ومتعلقاته السياسية) في القرن التاسع عشر بالإحيائية أو بشكل أوضح: **النهضة**، وذلك في سياق متصل مع التجارب التاريخية والأيديولوجية المشابهة، حيث يتبادر مفهوم **العودة إلى الجذر** (Risorgimento) بسهولة إلى الذهن. إن الفكرة بكاملها استعارة أيديولوجية يمكن توصيفها بنزعة انضمامية أنطولوجية[51]، فقد كانت محاولة لاسترداد جوهر سابق على الزمن البحت قامت العوامل الانقلابية للزمن ومخططات الأعداء، لا التغييرات الضمنية، بالتسبب بضموره وأفول نجمه.

نظير هذا كان الاعتقاد السائد عند أعلام النهضة وتصورهم للظروف المتدهورة التي يعيشونها باعتبارها مجرد عوامل إفساد للجوهر الثقافي الأصيل، والذي لا يمكن استعادته إلا بالعودة إلى البدايات العريقة لعهد الإسلام، وبالتعاليم الإلهية للقرآن وسنة الرسول محمد. ولا بد من إضافة مسألة مهمة قبل المضي قدمًا: صحيح أن النهضة كانت في البداية إسلامية الهوى وسعت إلى ارتداء عباءة الإسلام مجددًا في الماضي القريب، لكنها استقت أرضيتها الأكثر صلابة من السياق الأيديولوجي القومي العربي العلماني الذي رأى أن الإسلام لم يكن إلا محطة في التاريخ المجيد الذي سبقه والذي جاء بعده. وتمامًا كما فعلت الكتابات التاريخية المعاصرة في أوروبا حينما ضمت تاريخ اليونان إلى تاريخها من دون أي تبرير مقنع، قامت الكتابة التاريخية القومية بضم تواريخ مدنٍ كبابل وأشور إلى محور استمراريتها الزمنية، وفي بعض الأحيان، شُملت تلك المحطات الأساسية في التاريخ الكلي للعقيدة التوحيدية.

بعبارة تاريخية، وبالعودة إلى المفاهيم الإسلامية التاريخية، فإن كوكبة الأفكار هذه أبصرت النور في النصف الثاني من القرن التاسع عشر مع جمعية العثمانيين الشباب في اسطنبول بداية، وبالتحديد مع نامق كمال (1840-

(51) الانضمامية (irredentism) سياسة تقوم على محاولة الدولة استرداد أراضٍ مجاورة لحدودها بدعوى وجود صلاتٍ عرقية وتاريخية. ويستخدم الكاتب هنا هذا الاصطلاح للتعبير عن النزعة التي ميزت النهضة العربية - في رأيه - في محاولتها استرداد كل ما وجد أنه يمت إليها بصلة. (المترجم)

1888)، ثم تلته بعد ذلك بمدة قصيرة كتابات الاستثنائي الرائع جمال الدين الأفغاني (1839-1897). لم يكن الأفغاني مفكرًا متعمقًا، بل متكلمًا مفوهًا وشخصية كاريزماتية ذات دهاء كبير. لقد طبعت أعماله الممتدة من اسطنبول وطهران وكابل وحيدر آباد وكالكوتا وصولًا إلى القاهرة ولندن وباريس وسانت بطرسبرغ أفكار الوحدة الإسلامية في العالم العربي بشكل بارز، والتي كانت في ذلك الزمن بنحوٍ أو بآخر نوعًا من القومية المبكرة. وقد ترك جمال الدين خلفه أثرًا من كتاباتٍ شتى لعل أبرزها جداله مع المفكر الإصلاحي الهندي الموالي لبريطانيا السِير سيد أحمد خان (1817-1898)[52]. وما يجب تأكيده هنا هو أن أفكار هذا الأخير لم تكن على مسافةٍ بعيدة من أفكار الأفغاني. وقد أسس جمال الدين مجلة **العروة الوثقى** التي حوت كتابات سياسية وثقافية وإصلاحية، ونُشرت في باريس في عامي 1882 و1883 بالتعاون مع تلميذه المقرب محمد عبده (1849-1905) الذي أصبح في ما بعد أهم المصلحين المسلمين وأشهرهم في العالم العربي[53]. يتناغم قسم من كتابات عبده مع الأطروحة العامة للأفغاني، لكن أسلوب عبده كان أكثر دقة ولم يُبقِ على شيء من خشونة أستاذه في طرح المفاهيم. وتشمل قائمة تلامذة عبده الرعيل الأول من المصلحين الإسلاميين في العالم العربي وبعض القادة القوميين الذين ظهروا أوائل القرن المنصرم.

توجهت كوكبة الأفكار نفسها إلى التيار الرئيس في الفكر السياسي والاجتماعي العربي من خلال القومية التي أصبحت في ما بعد قومية تركية تتجلى في أسماء مثل ضياء غوك ألب (1875-1924)، وفي القومية العربية لسلفه

(52) N. Keddie (trans.), *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din «Al-Afghānī»* (Berkeley and Los Angeles, 1968);

ينظر أيضًا: H. Pakdaman, *Djamal-Ed-Din Assad Abadi ditAfghānī* (Paris, 1969).

وعن المصلح الهندي المسلم الكبير، يُنظر: C. W. Troll, *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology* (New Delhi, 1978).

(53) ينظر تحديدًا: M. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida* (Berkeley and Los Angeles, 1966).

ساطع الحصري (1880-1968)[54]. وتجدر الإشارة إلى أن الحصري نفسه لم يكن إحيائيًا رومانسيًا وشعبويًا كحال غوك ألب، ولم تدخل الإحيائية الرومانسية إلى القومية العربية إلا في فترة ما بين الحربين العالميتَين بالتزامن مع اللاعقلانية الأوروبية، وقد وقف الحصري في وجهها موقفًا حاسمًا. لقد كان الحصري تربويًا ووضعيًا رزينًا، آمن أن الأمم، عندما تتقولب في شكل الدولة القومية، تمثل الأنموذج الأرقى للاتحاد الإنساني، ولا تمثل استعادة لكيان باطني قبلي.

أما الأمة عند الأفغاني فهي أقرب إلى شكل جسدي، وذلك على الرغم من أنه غيّر رأيه في ما يتعلق بالعوامل التي تكون الأمة. وفي التحليل النهائي، قلل شأن الروابط الإثنية، وبشكل أقل، قلل أهمية اللغة، وذلك لمصلحة الرابط الديني. تتشكل الأمة من بنى تشابه أعضاء الجسم، أو من أفراد تكون وحدتهم العضوية مبنية على أساس أجزاء جسم حيوي. وتتسرب في هذا الكائن قوة حية تشبه تلك التي تحل في أعضائه الجزئية، وتتناسب القوة الحيوية الجزئية هذه طردًا مع القوة الكلية لذلك الجسد، فقوة هذه الأخير من قوة الأعضاء المختلفة.

يستمد هذا البراديغم العضوي الحيوي، كما في حالة هردر (Johann Gottfried Von Herder)، مفاهيمه الكبرى - إن لم نقل مواضيعه وأنظمته الاجتماعية السياسية وما شاكل - من الفلسفة الطبيعية القروسطية. وبالأهمية ذاتها، يستدعي هنا على نحوٍ طبيعي مقارنة بمفهوم هردر عن القوى المؤثرة (Kräfte) بوصفها مصدرًا ضمنيًا للمبادئ الحيوية والدينامية الضامنة لاستمرارية وجود الأمم. إن التساؤل هنا عما إذا كانت هذه الرومانسية قروسطية في استلهاماتها المفهومية المباشرة، لَهو تساؤل في غير محله ولا علاقة له بحداثة تلك الرومانسية ولا بالدور الحيوي الذي أدَّته في الاتجاهات الأيديولوجية للقرنين الماضيَين. صحيح أن الأفغاني صاغ أفكاره في الحوزات العلمية الإيرانية، إلا أنها لم تلقَ أصداءً في قم، بل في كالكوتا والقاهرة واسطنبول وباريس وغيرها من بقاع الأرض، فجرى تنقيحها وفقًا للفئات السياسية والاجتماعية المعاصرة. وتمامًا كما هي الحال

---

(54) ينظر: T. Parla, *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp* (Leiden, 1986); W. Cleveland, *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Thought of Sati al-Husri* (Princeton, 1971).

مع هردر، فإن براديغم الأفغاني يجسد هذا المبدأ الحيوي القاضي بوحدة المجموعات القومية وتلاحمها بتعبير ثقافوي، ويركز أيضًا على التربية المدنية والأخلاقية بوصفها مفتاحًا للحفاظ على المجد القومي واستعادته، كما ركز هردر على مفهوم التربية والتعليم (Bildung). وبلغة إمبيريقية يمكن القول إن الروح الحيوية تَوقٌ في القلوب إلى المجد وسعي حثيث إلى التحقيق الكامل للقيم. ولا تؤتي هذه الروح أُكلها إلا عندما تدفع في المجموعات القومية رغبة في التفوق والتميز على صعيد الثروة مصحوبة بشعور عارم بالقوة والمجد يشكلان سويًا معنى العز.

في حالات الصراع التي أحدثها التدخل الصارخ للغرب في شؤون الشرق الأوسط، لم يُستثمر هذا المنظور بموقف دارويني اجتماعي على نحوٍ غريب قط. ومن الجيد هنا تذكر أن «نظرية الصراع» الخاصة بعلم الاجتماع السياسي كانت في طور النشوء في ألمانيا في ذلك الوقت. ومؤيدو هذه النظرية كالأفغاني وعبده في بداياته كانوا مهتمين بشكل خاص بنظرية ابن خلدون عن عصبية الدولة وقوتها، وقد وظفوا ذلك لتشكيل رومانسية قومية[55]. ويخبرنا الأفغاني أن الصراع للبقاء يحكم تاريخ البشرية بنحوٍ لا يقل عن شمولية نفوذه في مملكة الحيوان والطبيعة الجامدة. والسبب في ذلك «أن القوة مظهر الحياة المرئي والوجود المتواصل [...] ولا تتغلب القوة ولا تتدعم إلا عندما تُضعِف الآخرين وتخضعهم». وكمثال على هذا، يذكر جمال الدين قوى الأمم، خصوصًا خضوع السلطة العثمانية للقوى الأوروبية[56].

ما هو التاريخ إذًا وفق هذا المنظور؟ وما الذي يحصل جراء مرور الزمن؟

---

(55) ينظر على سبيل المثال: L. Gumplowicz, *Geschichte der Staatstheorien* (Innsbruck, 1905), § 59; L. Gumplowicz, «Un sociologiste arabe du XIV^e siècle,» in: *Aperçus Sociologiques* (New York, 1963; [1898]), pp. 201-206; F. Oppenheimer, *System der Soziologie*, 2^nd ed. (Stuttgart, 1964), vol. 2, pp. 173-174,

وينظر: A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldūn in Modern Scholarship* (London, 1981), pp. 157 ff.

(56) جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة، [د.ت.])، ص 434 وما بعدها.

إن موضوع التاريخ هو الجسم القومي. فكل جسم، كما عند هردر وآخرين كُثر، طبيعة ثابتة ناتجة من افتراضها أكثر مما تنتج من التاريخ، وذلك استنادًا إلى التوصيف الذي قدمه كولينغوود. إن هذه الوحدة ذات الدلالة التاريخية تمثل موضوعًا قوميًا، ويكون التاريخ وفقًا لذلك تعاقبًا بين التاريخية الحقة المتمظهرة في القوة، وبطلان الجدوى التاريخية المتمظهرة في الخضوع. وتتأتى القوة من التماسك والوحدة، وإذا فُقدت هذه الأخيرة، فإن الجسم القومي يخسر روحه وإرادته العامة، وهذا ما يؤدي بالأمة إلى «تساقط عروش قوتها، وبأن تأخذ [أي الأمة] إجازة من وجودها تمامًا كما غادرها الوجود»[57]. واللافت في أسلوب الأفغاني استخدامه المصطلح العربي **القوة الحافظة** الذي أترجمه أنا هنا إلى «روح» (spirit). والتعبير نفسه مستقى من الفلسفة الطبيعية القروسطية التي تشربها الأفغاني وكثيرًا ما كان يوظف مفاهيمها، ويشير إلى الصفة التلقائية غير الواعية التي تحفظ قوام مركب جسدي، وهو شكل مختلف للمفهوم الأرسطي للكمال وتنويع عليه.

إن دوام فاعلية العوامل التي أسست في الأصل لروح الشعب (Volksgeist) هذه، تضمن تماسك الجسم الوطني ووحدته اللذين زُرعا فيه بنبض حيوي تواق إلى المجد. ولكن، حالما يحل الفساد في الأمة وتضعف الروح فيها، تبدأ إرهاصات الانتكاسة القومية بالتمظهر. وبناء عليه، فإن الحضارة الكلاسيكية المجيدة للعرب المسلمين تأكَّلت من الداخل بفعل دسائس الفرق الباطنية الخفية التي مهدت الطريق للغزو الصليبي والغزو المغولي. وبالطريقة نفسها، جرى توهين بنية الإمبراطورية العثمانية على يد الإصلاحيين العثمانيين ذوي الميول الغربية في أواسط القرن التاسع عشر. وبالنسبة إلى فرنسا، فإن مجد ملكيتها الغابرة قد أفسِدَ بفعل غوايات فولتير وروسو، ما أدى مباشرة إلى تشكل كومونة باريس[58] والهزيمة في الحرب الفرنسية - البروسية، وهو ما

(57) المرجع نفسه، ص 153. ويمكن الرجوع إلى أقوال هيغل عن خروج الأمم المسلمة من التاريخ: G. W. F. Hegel, *Philosophy of History*, J. Sibree (trans.) (New York, 1956), p. 360.

(58) كومونة باريس هي الحكومة الثورية المحلية التي تشكلت في باريس عقب الهزيمة الفرنسية في الحرب مع بروسيا. ولم تدم هذه الحركة طويلًا، إذ سرعان ما تم إخمادها، دمويًا، على يد =

يعده الأفغاني نكبات الثورة الفرنسية. وفي هذه الخانة نفسها من دوافع التدمير والتفكيك العالمية، يدرج الأفغاني كلًا من الشيوعية والاشتراكية والفوضوية التي قد تؤدي في رأيه إلى إبادة البشرية جمعاء، ذلك أنها تمثل القوى المطلقة للفساد وللنزعة الراديكالية المناهضة للقوانين والأنظمة (antinomianism)، وهو ما يراه نقيض الانتظام العام والتحضر.

لا حل لهذا الوهن والخراب إلا بعملية إحياء: استعادة الخصال الأصيلة التي بنت القوة والأهمية التاريخية وبث الحياة فيها. ولا تقدم من دون استرجاع البدايات العريقة وتطهير الجوهر من دنس التاريخ: هذا هو المبدأ التأسيسي للنهضة. وسنتناول مفهوم الإسلام الذي جرى قطعه من سياق التاريخ وحرمان الزمن فيه من أي ثقل أنطولوجي، ولكن قبل هذا، لا بد من تفحص المقولات التي أعانت على استخدام الأصالة بشكلها المجازي، وحثت على مفهوم الفردية والذاتية التاريخية غير القابلة للاختزال.

إن الاستعارة المجازية عن الأصالة كما عُرض لها سابقًا بوصفها محل انعقاد مجموعة من الروابط أكثر مما هي مفهوم حاسم وحتمي، قامت على جملة من الأفكار والتفريقات المهمة. ولعل أبرزها مفهومٌ عن التاريخ يفترض ذاتًا نرجسية مستمرة. وهذه الذات قوية بفضل طبيعتها الذاتية، لكن يصيبها الوهن بفعل التخريب والغفلة وما يسميه هيغل «البلادة والهمود المشرقيان». وستسترد هذه الذات نفسُها طاقتَها الحيوية وتستمر في المحافظة على طبيعتها الذاتية - وعلى كمالها - من خلال استئناف بداياتها وإحيائها، وهذا ما سيحل فيها ويحيا داخلها، تمامًا كما تحل قوة الطبيعة في جسم معين وتلازمه بحسب الفهم الكلاسيكي والقروسطي العربي والأوروبي.

لكن، لا يمكن تصور هذه الذات بمعزل عن الآخرين الذين يُجاوِرونها في الوجود، ذلك أن الفكرة برمتها تأسست أصلًا في سياق من الخصومة

= الجمعية العمومية الفرنسية آنذاك. وتعد هذه الحركة أول ثورة اشتراكية بروليتارية ضد الأنظمة الرأسمالية، وما زال بعض الاشتراكيين اليوم يحيون ذكراها سنويًا. (المترجم)

السياسية وقامت مفهوميًا على قاعدة التناقض. وإلى حد بعيد، يجري تفسير أولئك الآخرين باعتبارهم مطلقين وخالصين في غَيريتهم واختلافهم. وبذلك يتم وضعهم في قبالة تلك الذات كنقائضَ لها. وكي يتلاقى الكل لا بد من تشييء ذاتيتهم باستمرار، وسلبهم أي قيمة باستثناء تلك التي تكون ظرفية وعَرَضية. هذا ما كان عليه موقف الأفغاني وجميع من حمل آماله بعلوم وتقنياتٍ حديثةٍ، أوروبيةِ المنشأ لكن غير محدودةٍ بثقافة معينة، وفوق ذلكً كله، ضرورية لبناء قوة الأمة. وطوال الوقت، أكد هؤلاء أن الأصل - البداية الإيجابية - مزغول[59] لكنه ما زال يتدفق كنبض وجداني في غمرة التدهور والانحطاط، ذلك أن السقوط من القمم السالفة غير أساس، لأن روح تلك الذات التاريخية تقع فوق التاريخ ويستمر وجودها في صلب التشكيل الباطني للذات الثقافية. إن مشروع النهضة الإحيائي يهدف ببساطة إلى جلب هذا الباطن ليطفوَ على السطح مجددًا وليتصدر الوجود التاريخي، وبذلك تستعيد الذات التاريخية طبيعتها الحقة.

إن حقيقة هذه الطبيعة أنطولوجية، وتظهر قدرتها على مقاومة تقلبات الزمن من خلال الاعتقاد الإحيائي بقابليتها للانتعاش مجددًا. وتشكل استدامتها الزمنية المفترضة على مر العصور معيار حقيقتها تلك. في الواقع، إن هذه الطبيعة، هذه الاندفاعة الحيوية في الجسم القومي، هي الحقيقة الفعلية للذات في التاريخ؛ في التصور الكوزمولوجي الأفلاطوني المحدَث للزمن التاريخي، ليست عوامل الفساد إلا نقصًا أو حاجة يُفتقر إليها فحسب. وفي ضوء هذا، يتشكل التاريخ من استمرارية عابرة للزمن لا علاقة لها بأي سببيات جوهرية، وتاليًا، لا وجودَ لفواصل أو تغييرات، بل مجرد تعطيلات موقتة للمادة التاريخية تتجلى من خلال الوهن. إن هذه الاستمرارية هي علاقة عكسية دائمة مع كل ما ينضوي تحت مسمى الغَيرِية: مع جميع الأمم التي تسعى انطلاقًا من الطبيعة البحت للأجسام إلى إخضاع الأمة-الذات، ومع جميع عوامل الفساد الضمنية

(59) مزغول، أو فاسد، أضيف إليه عنصر غريب عنه وأدنى منه قيمة فدخله الفساد، كاللبن المضروب عند خلط الماء به. (المراجع)

كونها عوامل الانتقاص من الجوهر التي تسعى إلى تخريب الطاقة الحيوية الارتقائية والمحققة للمجد، وبالتالي القضاء عليها.

استنادًا إلى ذلك، يكون الزمن صدعًا بين مرحلة الأصول ومرحلة الانحطاط، بين الأصالة ودسائس الأعداء. وليس للقوة - العرَضية - التي تنتقص من روح الأمة والتي منشأها الأعداء، ليس لها أي امتدادات ضمنية: فلا يمكنها الوصول إلى صلب الذات التاريخية؛ إذ لا سبيل يقودها إلى الذخيرة الذاتية سواء في الماضي أو في الحاضر، وليس لها أي تأثير في الماضي أو في الحقيقة الأنطولوجية للحاضر. فالمؤثرات الخارجية تعكر صفو تجانس الذات وتقوم بإرباك اتجاهاتها في المسار التاريخي من خلال إنكار تجانسها الضمني الأصيل الذي يشكل قوام مسألة الأصالة.

إن الأصالة، كما يراها فيلسوف عربي معاصر حاول تأسيس رؤية يسارية إصلاحية لفكر الأفغاني وذلك على غرار لاهوت تحرير إسلامي، تعبر عن نفسها من خلال تمييز متضاد مع الآخر على شكل التعارض بين الجوهري والعرَضي، بين الطبيعي والمصطنع، بين المستقل والتبعي. وعندئذٍ فحسب يمكن الاطمئنان إلى الادعاء بأن الفردية والخصوصية تشيران إلى تميز أصيل في مقابل «الافتقار إلى التميز والانحلال في خصوصية أخرى [غربية] تدعي الشمولية». وهذه دراسة ذاع صيتها بين عدد لا يحصى من منظري ما بعد الاستعمار حول العالم بمن فيهم بشكل خاص الجامعيون في الولايات المتحدة الأميركية. إضافة إلى ذلك، توسع الأصالة ومندرجاتها امتداد الأنا الثقافية في التاريخ وتمدها «باستمرارية تاريخية وتجانس زمني وبوحدة الشخصية القومية»[60]. إن هذا التوافق مع خطاب ما بعد الحداثية جدير بالملاحظة، لكنه غير ظاهر، ذلك أن كليهما يشترك في الاستعارات المجازية الرومانسية المحدَثة نفسها.

تمثل الأصالة بذلك كلًا من الماضي والحاضر متصلين ظرفيًا بفعل الفراغ

(60) حسن حنفي، **دراسات فلسفية** (القاهرة، 1988)، ص 52-57.

الأنطولوجي الراهن. فالماضي ليس إلا المستقبل المنجَز، والمستقبل ليس إلا الماضي المؤكد، أما التاريخ فهو الماضي الواقع في واجهة المستقبل. التاريخ كمية متصلة مستقرة تطفو دوامات الفرص على سطحها معاكسة قواها الأصيلة وساعية إلى إخضاعها، لكنها لا تفلح سوى في تعكير ذلك الصفاء وإحداث بعض الموج على صفحته الراكدة. في هذه الحالة حصرًا تصبح الغائية الأرسطية مضمونة: لا بد من أن تكون النهاية معروفة مسبقًا ولا مفر منها بمعنى أن تتوافق مع الطبيعة، وذلك كي تستطيع هذه الأخيرة بلوغ كمالها، وكي يغلق المستقبل الإحيائي دائرة الظهور التاريخي ويلتحم مع الظرف الأصيل.

بناءً على ذلك، يكون الجسم القومي غير قابل للتوصيف أو الإدراك، خصوصًا أنه يجري قياسه في قبالة وجوده الظرفي، أو في قبالة الزمنية الخالصة التي تتماثل مع الاضمحلال ونقص الكمال اللذين تتميز بهما اليوم. الزمن مفرغ من أي قيمة، وعوامل الإفساد معزوة بالكامل إلى الخارج، والحاضر ليس إلا انقطاعًا سلبيًا بين ماضٍ كامل ووافٍ تمامًا، واستئنافه في لحظة انبعاث تمثل أيضًا تكامله. وبذلك، يقع التاريخ بين «زمنَين أحدهما يحظى بأفضلية أنطولوجية واضحة على الآخر»[61]. أحدهما متعلق بالجوهر ويحدد مقياس المدة الزمنية في التاريخ، والآخر يذوب في العَرَضية والظرفية. الأول يشابه إلى حد بعيد الزمن الأسطوري الذي تحدث عنه شيلينغ في كتابه *Philosophie der Mythologie* (**فلسفة الأساطير**) والذي افتتحنا به هذه الدراسة وسنعود إليه لاحقًا. والثاني يمثل الزمن الفاعل للتاريخ، والذي تعد فاعليته تخيلًا بحتًا.

إن الرابط بين أشكال الزمن تلك هو الرابط نفسه بين الأجسام القومية: إنها علاقة غيرية تدور حول مسألة الإخضاع ومناقضة القوانين في عالم دارويني اجتماعي، وهي في الجوهر علاقة إنكار لا تقبل أي محاولة للاستبطان الداخلي، وعلى سبيل المثال، فإنها تشبه العلاقة المتأصلة في الديالكتيك الهيغلي بين السيد والعبد. في الحقيقة، إن الهيكلة القطبية لخطاب الأصالة

(61) وضاح شرارة، **حول بعض مشكلات الدولة في الفكر والمجتمع العربيَين** (بيروت، 1981)، ص 71.

هي ما يجعل إنكار أي تغير جوهري عبر الزمن أمرًا ممكنًا، ويسمح تاليًا بإنكار التعددية على مر الزمن. ليس هذا فحسب، بل يفتح المجال أمام رفض ما يمكن أن نسميه التعددية المكانية لأي نتيجة جوهرية، والتعددية المكانية هي التعددية الاجتماعية والسياسية والأيديولوجية في أي نقطة محددة من الزمن، ما خلا تلك التعددية التي ينظر إليها بوصفها مكدرة لصفاء جوهر متجانس يتطلب أن يكون مستقرًا. إن أي تعكيرٍ لهذا الصفاء يُفهَم، كما أسلفنا، بأنه نقيض أو انتقاص أو فساد أو ضمور. إن هذه الذات القومية جوهر لا يمكن أن يعرف أي خلل وظيفي أو تحول، وجل ما يصيبه تعطيل موقَّت فحسب.

تتحلى هذه الذات بمرجعية ذاتية خالصة، وهي حلقة مفرغة دائمًا. ولسبب يختلف عن مجرد مرجعيتها الذاتية، فإن حصانتها تتماشى إلى حد بعيد مع رؤى فلسفة الحياة الألمانية، حيث الحياة تكون في الوقت عينه الذات والموضوع بالنسبة إلى الذهن. ويُقبَض على حقيقة الذات الأصيلة بشكل مباشر[62]، وتعد معرفتها بذاتها نوعًا من الفهم (Verstehen) الكامل والخالص، وبنحوٍ ما، فهو موهبة ضمنية في ذهن العناصر التي تشكل الجسم القومي ذا الانغلاقٍ الذاتي الإبيستيمولوجي، لا الأنطولوجي فحسب. وبالفعل، كما رأينا سابقًا في مسألة الإبيستيمولوجية التعاطفية، فإن العوامل الأنطولوجية والإبيستيمولوجية تتوافق بإتقان تام، ذلك أن معرفة الأصالة ليست إلا محطة في حياة هذه الأصالة التي تظهر على شكل إرادة. ولكن، لماذا لا تكون معرفة متماثلة مع نفسها كهذه إلا شكلًا من نرجسية متعالية؟ في الواقع، أشار الأفغاني تحديدًا إلى أن التعليم والتربية (Bildung) في الأمة المنبعثة من جديد لا بد من أن يتخذ شكل خطابة بارعة تحض على الماضي وتستحضره[63].

يجب أن يكون واضحًا مما تقدم أن الذات التي يتم تقويمها بالتربية الخطابية والتي تُفهم رومانسيًا ضمن التاريخ أو ما بعده، لا تكون حتمية ومحددة في حال بقي تصورها على ما هو عليه الآن. وليس ثمة إشارات إلى تحديدها

---

(62) A. Laroui, *L'Idéologie arabe contemporaine* (Paris, 1967), p. 66.

(63) **الأعمال المجهولة**، تحقيق علي شلش (لندن، 1987)، ص 81.

سوى إيماءات متعلقة بخصوصيات تاريخية: أحداث أو أسماء أو مواقيت. ولا نجد ما وراء ذلك إلا إحالة إلى اصطلاح اسمي واحد: الإسلام. إننا نلحظ وجود نظائر لهذا المنحى الرومانسي في أغلبية التواريخ الحديثة. وفي الحالات كلها، وفي غياب تحديد تاريخي لأي إشارة إلى اللحظة التأسيسية للنماذج الأولى، فإن خطاب الأصالة مفتوح اجتماعيًا. بمعنى آخر، إن الفراغ الجوهري لهذا الخطاب، والذي يسميه هيغل «سآمة المفاهيم»، يجعله متقلبًا ومتعدد الاستعمال. وبما أن هذه الهوية الذاتية الأنطولوجية تنعكس إبيستيمولوجيًا في حدود الأنا فحسب، ستكون النتيجة أن تشكيل الهويات هو أساسًا فعل تسمية ليس غير.

ليست التسمية نشاطًا بريئًا، بل تستند إلى صلب أيديولوجيا تُشغل آلياتِها الرئيسة الرموزُ التصنيفية التي تحدد انتماءات المجموعات السياسية - الاجتماعية. ويُستتبع ذلك بعمليات إقصاء وضم من خلال تكثيف بعض التعقيدات وإزاحتها وما يرافق ذلك من استنطاقات لها. إن الصور الملموسة التي يتم تقديمها بوصفها براديغمية لجهة تماثلها مع الوقائع - العصر الذهبي، أمجاد العرب، العصور الوسطى في بعض الاتجاهات الرومانسية والقومية الأوروبية، الريفية الشاعرية المثالية عند هايدغر أو الفلاسفة الأفارقة أصحاب نزعة إحياء الروح الوطنية، أو حكماء الهند المستغربين - تؤدي دورها بوصفها ضوابط أيقونية للهويات، وتتبنى القيم العامة التي ولدها تاريخ أبتر متداخِل. فضلًا عن ذلك، تحمل هذه القيم سمات عامة لا يمكن جماعة إنسانية التحلي بها إلى الأبد، وتحمل دلالة براديغمية تُنسَب إليها من خلال الرسائل الأيديولوجية فحسب. إن تعدد معنى الاسم العام الواحد واختلاف استخداماته - كحال مسمى الإسلام - تقوم على مثل تلك القواعد.

يخلق الفعل التجريدي للتسمية هويات متمايزة بالقدر نفسه الذي يمكن هذه الهويات أن تشكل مجموعات سياسية واجتماعية مستعدة لادعاء الاسم لذاتها. لا تقع حقيقة الذات التاريخية في الذهن، بل في الحقيقة التاريخية. والمفتاح لهذه الحقيقة ليس التوافق مع جوهر ذاتي الوجود أو إسلام ثابت غير

موجود، بل هو المجموعة التي تتبنى الاسم وتكيفه ليتلاءم مع فهمها الخاص للبراديغم التاريخي المستَحضَر من خلال الاسم، وهو براديغم يكنى عنه بالاسم نفسه فحسب ولا يجري تحديده بالاسم خصوصًا. وتستمد العلاقة بين الاسم والحقيقة التاريخية صلاحيتها وموثوقيتها من المعيار الخارجي، أي من قدرة المجموعة التي تبنت ذلك الاسم على فرض تفسيرها الخاص له وتدعيمه، وعلى محافظتها على ديمومته في مؤسساتها المعرفية والاجتماعية.

سيتضح الآن بعد هذا العرض أن المفهوم التاريخي للرومانسية والرومانسية الثقافوية المحدَثة، والذي يتمحور حول تاريخ للفردية كما نجده في الفكر الأوروبي للقرن التاسع عشر والفترة المتأخرة من زمن ما بعد الحداثية في نهاية القرن العشرين، [أن هذا المفهوم] متطابق في المفاصل الأساسية مع المفاهيم الرومانسية للتيارات التاريخية في بعض الدوائر في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية. فلا يمكن إنكار أن كليهما يعثر على مفاهيمه العضوية للتاريخ والمجتمع في العامية الشعبية لتصورات الطبيعة القروسطية (الروابط مع الكمال الأرسطي أي كمال الشيء أو تحقق جوهره، المادة والصور، الوجود والعدم). ويجدر عدم الوقوف مطولًا عند الحنين إلى القرون الوسطى بقدر ما يجب التنبه إلى مسألة المعاصرة بين هذين التيارين، ما يعكس شمولية إيقاعات التيارات الفكرية والسياسية في أواسط القرن التاسع عشر، وإن كانت هذه الشمولية متفاوتة في بعض جوانبها. وقبل هردر، وباستثناء الحالة المميزة لابن خلدون[64]، يمكن القول إن هذه المفاهيم الطبيعية العلمية القروسطية لم تكن مألوفة في المعالجة المنهجية للتاريخ والمجتمع.

بناءً عليه، لا علاقة للثقافوية بعملية قياس الطريقة التي تفهم من خلالها «ثقافة» أخرى التاريخ: فالأوثق صلة من ذلك تحليلُ الخطاب التاريخي مع وعي كامل بحقيقة أن تلك الطريقة مجرد شكل واحد من أشكال تصور التاريخ المتعددة. ذلك أن العالم العربي في القرنَين الماضيَين شهد ولادة وجهات

---

(64) بخصوص هذه المسألة ينظر: A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldun, An Essay in Reinterpretation* (London, 1982), passim.

نظر مختلفة عن التاريخ. وقد نحا أكثرها سيطرة حتى أمد قريب إلى أن يكون وضعيًا ونشوئيًا وقوميًا، بمعنى أنه رأى في الأمة والدولة - الأمة أكثر أشكال التنظيم السياسي والتنظيم الاجتماعي البشري رقيًا.

تاريخ الخلاص

يمكن دراسة تلك المسائل المشار إليها سابقًا في مواضع أخرى، لكن من الأجدى الآن، لخدمة أهداف هذه الدراسة، أن نسلط الضوء على الخطاب التاريخي العربي آخذين في الاعتبار هذه المرة تفحص مفاهيم الزمن في الكتابات القروسطية. وسيُظهر هذا أن ما يُصطلح عليه بـ«الثقافة» العربية الإسلامية، من «بدايتها» إلى الآن، لا يمكن أن يعتبر بناءً واحدًا متصلًا. ولا يمكن القول إن المرحلتين الوسطى والحديثة تقعان في اتصال مستمر منسوب إلى «ثقافة» واحدة. ثمة بالطبع تلازمات في التفسيرات الرمزية للاتصال التاريخي بين التصورات العربية التاريخية القروسطية وتلك الحديثة. لكن هذا الرابط عامٌّ يمتد إلى علم الرموز القروسطي القديم والكتابة القومية للتاريخ في أوروبا والرومانسية في القرنين الماضيين، والتي اتخذ شكلها المعاصر جانبًا من ما بعد الحداثية كما أسلفنا. وأما ما يتعلق بباقي الروابط، فهي مجرد رواسب لأشياء غير مكتملة، وإن كانت تمثل الاتجاهات المهيمنة في الكتابة التاريخية العربية الحديثة. إن هذه الأخيرة تتأسس أكاديميًا على جملة من المبادئ المفهومية التي تعد اليوم إرثًا أمميًا، كما أنها تختلف عن الكتابة التاريخية القروسطية ولا تمثل استمرارية مفهومية لها، على الرغم من وجود بعض أوجه الاتصال المؤثرة والرمزية والميثولوجية.

إن نطاق الكتابة التاريخية العربية القروسطية واسع جدًا[65]. وسنركز جهدنا هنا على مسألة الرموز، في محاولة للعودة إلى النقطة التي انطلق منها البحث حيث اختُبِرت أهمية الثقافوية الرومانسية المحدَثة. كما أننا نهدف

---

(65) يمكن الاطلاع على تقدير كبير لنطاق عمل الكتابة التاريخية العربية القروسطية ومنجزاتها في: L. Ammann, «Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichen Denken in der islamischen Welt,» *Die Welt des Islams*, vol. 37, no. 1 (1997), pp. 28-87.

إلى إظهار أن السعي إلى العضوية المتضمنَةِ مفهوم الزمن أكثرُ انسجامًا مع علم الرموز القروسطي مما يُتَوَقع، وهو قابل للدرس بالعدة البحثية المعتادة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، شأنه في ذلك شأن ذلك العلم نفسه. وبما أن المادة المستخدمة هنا عربية، وليست لاتينية أو يونانية، فإن ذلك الأمر قد يبدو وليد المصادفة. لذلك، سأترك للدارسين المتمرسين أكثر مني في الكتابة التاريخية الأوروبية القروسطية مهمةَ عقد المقارنات بين الكتابات التاريخية العربية وتلك اللاتينية (أو البيزنطية). وأظن أن بهذه الطريقة، كما هي الحال في حقول معرفية أخرى، يمكن إظهار التوافق الشكلي والتوافق المفهومي بشكل أوضح وبالتالي، تبديد أي فكرة عن أهمية الاختلاف «الثقافي».

بشكل عام، ثمة سِجلان للتاريخية في الكتابة العربية القروسطية. أولهما تقني، يضم الحوليات وتسجيلات الأحداث وتواريخ السلالات ومعاجم سِيَر الأعلام والشخصيات. ويمكن القول عمومًا إنه يحوي تواريخ شاملة. وتعتمد هذه الذخيرة التقنية من الأحداث التاريخية، بسبب بنيتها السردية وبشكل أخص بسبب تعريفها للعمل والحدث التاريخيَيْن وفهمها لهما، [تعتمد] على مفهوم شكلي للزمن يأخذ في بعض الأحيان طابعًا كرونومتريًا شديد الدقة، فيجمع تاريخ الأحداث التي يُخشى ضياعها بفعل تقلبات الدهر. أما ثانيهما، فله فهم مختلف للزمن: مفهوم رمزي للتاريخ يرتب الأحداث وفقًا لطبقتها عوضًا عن الالتزام بتدفق صِرف لزمنٍ مبتذل. فهذه أحداث يُمكن أن تكون مبعثرة في مصادرها الأصلية بين أحداثٍ أخرى مرتبة زمنيًا. لكن، في سياق خطابي مختلف، يمكن إنشاء علاقة في ما بينها على قاعدة تكرار تسلسلي لتنبؤاتٍ ورؤى وطبقاتٍ وبداياتٍ واستئنافات ونهايات.

في الحضارة العربية القروسطية، اهتمام شبه عالمي يتمحور حول أصول العالم وبداياته، والنظام الاجتماعي، وبعض الحِرف والتقاليد. لقد طورت الثقافات القديمة هذه العناية بالأصول[66] بشكل لا يقل عما فعلته الحضارة

---

(66) ينظر على سبيل المثال: Arthur O. Lovejoy and George Boas (eds.), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935).

الصناعية الحديثة. وقد تفردت هذه الأخيرة بنظرياتها عن العقد الاجتماعي والنشوء والارتقاء في الطبيعة، فادعت انحدار البشر من مرحلة البربرية، لا بل من مخلوقات أخس من ذلك، على العكس من الاعتقاد بالانتساب إلى سلالات من الآلهة والأبطال الأسطوريين[67]. وقد ساهم هذا التتبع للأصول، إلى جانب أمور مهمة غيره، في تقديم تفسير للوضع الراهن (status quo) لأنموذج تاريخي قائم على تصور استمرارية كلية عبر الزمن. ولقد عرف الأدب الصيني نوعًا أدبيًا مميزًا من «المعاجم التاريخية - التقنية» عُنِيَ بالوقوع الأول للأشياء، وقد تم ضبطه وكتابته في القرن الثالث قبل الميلاد[68]. وعرفت الكتابة العربية شيئًا شبيهًا لذلك، وخلفت لنا تراثًا غنيًا عرف بكتابات الأوائل التي كان هدفها في ما يبدو تقديم نوع ثمين وغير اعتيادي من المعرفة ذات الطبيعة المستغربة. وقد كان هذا ضربًا من المعرفة شكل في ما بعد جزءًا من ترف فكري عاكِس لتطور مدني وحضري، يظهر أيضًا بشدة في الكتابات العربية الغزيرة التي عرفت بكتب **نصائح الملوك** (Fürstenspiegel)[69] التي توازي مفهوميًا الأمثال والحِكَم المأثورة والسنّة النبوية للإسلام ذات التأثيرات الأخلاقية والسلوكية والقانونية.

كُتب «الأوائل» تلك سجِل للنماذج العليا والعِبر (exempla)، ما حسُنَ منها وما قبُح وما كان سببًا لهلاك الماضين. إنه المادة المطلوبة في التربية العملية والأخلاقية من خلال العبرَة والمثل، في منهج يشبه إلى حد بعيد الطريقة الحِرَفية في التعليم وإتقان العمل القائمة على التكرار. إنه مفهوم شعبوي للتربية لا يقل عن سجل الأمثال التي تضمنتها ملحمة **الإلياذة**، «المعجم الهوميري»[70]

(67) يُقارن: Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago, 1976), pp. 52-53.

(68) J. Needham, «Time and Eastern Man,» in: *The Grand Titration* (London, 1969), pp. 267-268.

(69) **نصائح الملوك** أو نصيحة الملوك نوع أدبي ظهر في الأدب العربي، وتوجه بشكل خاص إلى الملوك والأمراء والولاة والحاشية التي تحيط بهم. ويهدف هذا النوع إلى تأديب الملك أو الأمير بأدب يتلاءم ومركزه السلطوي في سدة الحكم. وهو ما يشبه اليوم إلى حد ما البروتوكولات الرسمية المعروفة في الدول. وللاطلاع على أنموذج شهير من هذه الكتب يمكن الرجوع إلى كتاب: أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **نصيحة الملوك**، تحقيق خضر خضر (الكويت، 1983). (المترجم)

(70) Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Oxford, 1963).

الذي استخدم بكثرة في البلاغيات القديمة والثقافة الأوروبية القروسطية الكهنوتية والعلمانية[71]. وهو نفسه الذي نجده في التركة الكبيرة من كلمات نبي الإسلام التي تشكل قوام الحديث النبوي ذي الأهمية البالغة في تركيبة النصوص الإسلامية التأسيسية.

يمكن هذه الذخيرة من النماذج العليا أن تكون مقدسة أو مدنسة. ففي هذا التراث الأدبي، تنقش كتب الأوائل الأثر الأول لفعل كُرّر لاحقًا. إنها أعمال تدشينية بالكامل. بناء عليه، وبحسب بعض المؤرخين العرب القروسطيين، كان الإسكندر الكبير أول من صافَح بيديه، مؤسسًا بذلك لهذا التقليد. وكان داوود أول من صنع الدروع. أما سفاح القربى فيرجع مثلًا إلى ميول أحد ملوك الصين، فيما أسس زرادشت علم التنجيم. كل واحد من هذه الأحداث - وأحداث أخرى غيرها - يمثل فعلًا مفردًا قام عمومًا باستنان سُنَّة تلته على شكل سلسلة أفعال مشابهة له، وذلك في إطار عملية تستبطن إيقاع الزمن في كل عنصر أو حادثة من هذه السلسلة. وبذلك يكون الزمن لازمنيًا، ويكون إيقاعه مجرد علاقة بين أمر سابق له وآخر لاحق به. إن زمن كل سلسلة من الأحداث، كما في حالة زمن الأسطورة، زمن واحد بلا مدة متواصلة أو انتظام كرونومتري، وهو مقسم وفق حدود تشابه في طريقة انقسامها موازين السلم الموسيقي[72]. إن تتابع الأحداث بهذا المعنى يولّد الهوية. أما الزمن فيجسر فحسب هذه الهوة بين السابق واللاحق، بين الأنموذج والصورة. إن الإشارة إلى بدايات تعقبها سلاسل من الأحداث من خلال استخدام تقويم جديد يؤدي دور الفعل المكمل والمقابل لتحديد الاختلاف: بداية تدشين جديد لسلسلة من السنن المتكررة.

تغتني الهوية في تعاقبها، خصوصًا في الحالة التي يكون فيها لتدشين النماذج العليا دلالة قدسية أو عالمية تاريخية. وهي في الواقع أكثر من ضرورية في تأثيراتها خارج سلسلة التعاقب الخاصة بها. فهذه أحداث تأسيسية حتمية

---

(71) C. Brémond, J. Le Goff, and J.-C. Schmitt, *L'«Exemplum»* (Turnhout, 1982).

(72) Cassirer, *The Philosophy,* vol. 2, p. 108.

التكرار، فهي تملي إيقاعات الذاكرة الطقسية وتاريخ الخلاص الذي يمثل أكبر دوائر التكرار، وهي تبدأ ببداية مطلقة وتنتهي بنهاية تساويها في الحتمية. إن العبور من البداية المطلقة والوصول إلى النهاية المطلقة تتخلله محطات نسبية التكرار؛ وهي نسبية لأنها ليست نهائية بصورة حتمية.

يصبح بذلك تدشين الحدث وإعادة صوغه، وهو علامة تميز العقيدة التوحيدية[73]، مرتبطين بنيويًا بعلاقة من التكرار، وبعبارة زمنية: بعلاقة مغلقة من الانغلاق الحتمي في الدائرة الكبرى لحلقات التاريخ، والتي ستخلص إلى عصر الفتن والملاحم (apocalypse). ووفقًا للتراث العربي، فإن إحدى أكبر هذه الحلقات، لا بل أكبرها وأدومها على الإطلاق، تاريخ النبوة الذي بلغ ذروته مع نبي الإسلام محمد. هذا التاريخ سيعود ليثبت نفسه في زمن نهاية العالم عندما يُنبَذ كل ما هو عرضي وثانوي ووقتي بحث من الانتظام العام للأمور. وفي الواقع، كما في التأريخ المسيحي، فإن الهبوط من الجنة يبرر الزمن التاريخي[74] الذي ينتهي مروره ونفاذه بالفداء.

هكذا، نجد في الكتابة التاريخية العربية الإسلامية القروسطية أن **القلم** كان أول ما خلقه الله، الذي أمره بكتابة «كل شيء»، ليصف بذلك مستقبل الخليقة برمته في سجِل من النماذج العليا والسنن التاريخية. آدمُ مثلًا يُعرف بأسماء عدة تدل على شخصيته الأنموذجية، فدُعِيَ بِأبي تراب، التراب الذي خُلِقَت منه البشرية وإليه ستعود. وعُرِفَ أيضًا بأبي البَشر، وبأبي محمد في رمزية إلى الظهور الأول للنبي محمد. وعلم الله آدمَ الأسماء كلِها، من أرفعها إلى أشنئها، وأفعالها وحروفها ومشتقاتها كلها. وبناء عليه، أُسّس النظام اللغوي الذي تحتاج إليه الحياة البشرية تمامًا كما أُسّست المهارات الزراعية والصناعية، وكان ذلك تأسيسًا أبديًا بصورة عامة ونهائية. وبالطريقة نفسها، فإن العذابات التي عوقبَت بها حواء (آلام المخاض والحيض، وطول فترة الحَمل، والدونية

---

(73) John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History,* London Oriental Series 34 (Oxford, 1978), p. ix.

والمقاطع اللاحقة مأخوذة من الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(74) Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1955), p. 181.

أمام الرجل، وغير ذلك) طبعت العبء الذي تنوء تحته النساء إلى الأبد، وذلك في دافع مبغض للمرأة تتضاءل أهميته إذا ما قورن بالكتابات المسيحية القروسطية عن المرأة. وليس ببعيد من ذلك، يمكن القول إن الخلق اللطيف للمرأة في الأسطورة الإغريقية - إبداع هيفايستوس (Hephaestus) للمرأة الأولى باندورا (Pandora) بواسطة عصاه، ووهبها الحياة من زيوس، وإعطاؤها القدرة على الكذب والتلاعب والخداع بالكلام من هِرمس، وتمييزها بالفضولية من هيرا، إضافة إلى إعطائها الجمال والرحمة والقدرة على الإقناع والمهارة وصفات أخرى من جهة آلهة آخرين - يندرج أيضًا في إطار الأنموذج الأول الثابت. والحال هذه أيضًا تنطبق على محتويات صندوق باندورا وعلى مختلف المهارات التي نقلها بروميثيوس إلى البشر.

فضلًا عن ذلك، فإن العقيدة الوحيدة التي توفرت لآدم كانت أنموذجًا أعلى من التوحيد، ولقد أوحيَ إليه بالأوامر الأساسية بحرمة أكل لحم الخنزير والدم والميتة. كما أن إبراهيم كان المسلم الأول الخالد بامتياز، وتلقى ما يُطلق عليه بشكل متفاوت قواعد شرعية عامة وأساسية للإيمان، أو ما يمكن وصفه بالصفات الأنموذجية للمؤمن، ولا سيما تلك التي تتعلق بالطهارة كالختان وإزالة شعر البدن[75]. وتلقى أيضًا شرائع طقسية عبادية أبرزها الحج إلى مكة. ويمكن فهم مسألة صدور تعاليم الدين الفطري الأول - الإسلام - في أزمنة مختلفة وفي أوضاع متغايرة باعتبارها عملية يقوم فيها اللاحق بإعادة تلخيص السابق وفهمه. وحتى عندما تحصل التغييرات، فإنها في الكتابة الإسلامية لا تعني بطلان صلاحية ما عُدِّل، فهذه تغييرات لا يمكن وصفها إلا بأنها تحقيق للكمال في إطار الاستمرارية الشاملة (Aufhebung). إن الحالة الخاصة للطقوس، كما في حالة النبوة، تمثل نسخًا لبداية ثابتة غير متبدلة متوافقة بالكامل مع البنى الزمنية المشار إليها سابقًا. وتصل هذه النسخ إلى تمامها وانغلاقها عندما يُمحى الدنس عن وجه الأرض في تاريخ المستقبل: يحدث هذا عندما تقع سلسلة من التغييرات العنيفة الشاملة التي تبشر بظهور القائم المهدي (المخلص المنتظر)،

---

(75) Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran* (Paris, 1958); R. Firestone, *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis* (Albany, 1990).

وبإعادة تجربة الإنسان الأول آدم، وذلك استعدادًا ليوم القيامة، اليوم الذي يُلقى فيه بالدنس والفساد في نار جهنم ويُعاد نظام الحياة الذي كان في جنة عدن. وفي الواقع، فإن هذا هو تاريخ المستقبل الحق لأنه يتطابق كليًا من ناحية مفهوم الأحداث والسرد مع ما تم التواضع عليه في الكتابة التاريخية التي عبّرت عنها الرسائل العربية القروسطية.

بعد أحداث علامات الساعة المسببة للفوضى وانقلاب النظام الكوني - كشروق الشمس من المغرب، وإطلاق العنان للقوى التدميرية ليأجوج ومأجوج في العالم، وحكم المسيح الدجال، وأحداث أخرى تقع في تاريخ المستقبل - يُفتح الباب أمام إعادة التجربة الآدمية الأولى أكثر مما كان ذلك متاحًا بعد الطوفان الكبير. ويحمل المهدي اسم محمد بن عبد الله: إنه سَمِيّ الرسول وسليله. وفي بعض التقاليد الدينية، فإنه يمكن أن يكون تجسدًا له أيضًا. ويقود المسيح عيسى بن مريم الجيوش التي ستحارب الدجال، فيحقق بذلك كمال حقيقته الأولى عبر التغلب على الخصوصية التاريخية التي سبقت الإسلام والتي جعلت من حقيقته غير كاملة، ومن خلال التخلص من رواسب جميع العيوب السابقة التي تلت ظهوره الأول: فيكسر الصليب ويقتل جميع الخنازير. ويبطل المسيح التسامح مع غير المسلمين من أهل الكتاب - النصارى واليهود والصابئة والزرادشتية - ولا يقبل أي تحول جديد إلى الإسلام بل يقتل كل من لم يُسلم عوضًا عن ذلك. وثمة نظير كوزمولوجي لهذه الاستعادة التي تنتهي بإعادة الطهارة الآدمية الأولى، وهي مشابهة لاستعادة نظام ما قبل الخليقة لإعادة إحياء الأصول كلها من جديد: عند قيام الساعة، يميت الله الملائكة أجمعين قبل أن ينشرهم والخلائق كافة ويبعثهم من جديد: حينئذٍ لا يبقى غير وجه الله كما يشير القرآن في آياته (28: 88؛ 55: 26-27)[76].

---

(76) الآيات التي يشير إليها الكاتب هي: ﴿وَلَا تَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ لَهُ الْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (القصص: 88). ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ (الرحمن:26-27). (المترجم).

بالتالي، فإن كل ظهور للنبوة هو تحقيق للآخرة، وإعادة إحياء لزمن الألوهية. والفكرة شبيهة بتلك التي سادت في الشرق الأدنى قديمًا عن إعادة إحياء الزمن سنويًا عبر الملوك، كما في أسطورة أدونيس وقيامة المسيح. والإيقاعات التفصيلية للاستعادات المشار إليها تعيد بدورها تأكيد مسائل عددية وكرونولوجية (وفق ترتيبها الزمني) خاصة بالأنموذج الأعلى. فعدد الرجال الذي حاربوا في بدر مع النبي ضد قريش في عام 624 للميلاد هو عدد الرجال نفسه من بني إسرائيل الذين قاتلوا مع داوود ضد جالوت. ويوم عاشوراء (العاشر من محرم من كل عام) الذي تُستذكر فيه ملحمة الحسين في كربلاء هو نظير يوم الغفران عند اليهود (يوم كيبور)، ويعتقد الشيعة من المسلمين أنه اليوم الذي عفا الله فيه عن آدم وغفر له واليوم الذي استوت فيه سفينة نوح على الجودي. ولقد أوحيَ إلى موسى بالتوراة في شهر رمضان كما نزلت أولى آيات القرآن في الشهر نفسه. ومثلما يولي المسيحيون اهتمامًا خاصًا بيوم الأحد بوصفه اليوم الذي تلا أسبوع خلق الدنيا ولأن الآخرة ستقوم فيه، يعتقد المسلمون بأن الجمعة هو اليوم الذي خُلق فيه آدم، وفيه مات، وسيكون يوم البعث. وبالنسبة إلى بعض المؤمنين، فإن خصوصية يوم الجمعة تمتد أيضًا لتطاول استحباب إقامة العلاقة الجنسية خلاله. إلى ذلك، روى المسعودي في القرن العاشر للميلاد نقلًا عن بعض معاصريه المسيحيين أنهم يؤمنون بأن اليوم الذي صُلِبَ فيه المسيح يوافق اليوم الذي هبط فيه آدم من الجنة واليوم الذي مات فيه.

يمكن التحليل الرمزي[77] أن يضطلع بدور المكمل الهرمنوطيقي وأن يكون أسلوبَ فهم لهذه التكرارية المتسلسلة التي يصوَّر فيها التاريخ المقدس بوصفه تاريخًا ربوبيًا. ويهمل المؤرخون أهمية دراسة الرموز فلا يعيرونها كثيرَ بال، خصوصًا أولئك الذي يفكرون تحت رقابة رجال اللاهوت وطلاب الأنواع الأدبية. لكن هذا العلم أساس في الفهم العميق لمسألة

(77) لمراجعة دراسات بارزة في هذا المجال، ينظر: Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interprétation* (Paris, 1978), pp. 100 ff.; E. Auerbach, «Figura,» in: *Scenes from the Drama of Western Literature* (Manchester, 1984), pp. 11-76.

الاستمرارية وتأثير الخطاب التاريخي والخطابات التي تتناول الماضي عمومًا. وتمامًا كما كان الظهور التاريخي للمسيح - وإلى حد ما حقبة المسيحية البابوية - ضربًا من أخروية سابقةٍ لأوانها، فإن الحال تنطبق أيضًا على جميع الأحداث التاريخية ذات الدلالة الإلهية، فهي إما أن تكون تنبؤًا لنهاية معروفة أو استعادة لبداية سابقة. يُمكن أن يُقدمَ موسى بوصفه صورة عن المسيح (figura Christi)، وهذا ما حصل فعلًا، كما فهمت الفُلك التي بناها نوح ونجت من الطوفان كصورة مسبقة عن الكنيسة (praefiguratio ecclesiae)[78]. وفي الواقع، اعتُبرت الملكية الأوروبية القروسطية بمنزلة محاكاة لملكية المسيح (Christomimesis)، وصُوّر الملك المتوج على العرش كرمز للمسيح (typus Christi)، كما كان الخلفاء المسلمون في القرون الوسطى صورًا للنبوة وتمثيلًا لها. ويمثل التكرار الرمزي هنا، خطابيًا، ما يمكن أن نسميه سببية أو تأثيرًا؛ تكون سببية فعلًا عندما تُفهم بوصفها تكرارًا، وتكون الاستمرارية صورة للشرعية المتموضعة في الماضي.

ترتبط الصورة والرمز في الزمن الذي يكون خارج الزمن الكرونومتري المتسلسل. وتبقى مسألة القدرة على قياس هذا الزمن غير مهمة هنا؛ فبمحاذاة الكرونومتر، يظهر تدفق الرموز - كتعاقب الأنبياء مثلًا - بوصفه توكيدات شديدة تسمح بدورها بظهور محايثة غير منتظمة، وبالتالي يأتي بشكل تكرار سببي وحكاية رمزية على طول محور الزمن. وكمثال على ما نقول، تُقتلَع معركة بدر من سياقها الطبيعي بين حروب القبائل وتُنقل إلى منظور جهادي. والحال نفسها بالنسبة إلى عناصر أخرى في التعاقب الرمزي، حيث تُنتشل من التاريخ لتوضَع في إطار «منظور من الخلود» رأيناه مُوَصَّفًا بشكل أنموذجي عند القديس أوغسطين[79]. وخلافًا للحظات العادية غير المهمة في الزمن الكرونومتري، فإن الاستمرارية النوعية مؤمنة على امتداد مساحة الزمن من خلال تعاقب الإيقاعات الداخلية

---

(78) عن هذا الأمر ينظر تحديدًا: Auerbach, «Figura,» passim.

(79) Ibid., p. 42.

ذات الدلالات الربوبية. فالزمن المرتبط بالتدبير الإلهي يتضمن مقاييسه الخاصة داخله. والزمن ذو التغير زمن زائل عَرَضي وغير مؤهل، ومفتقر إلى المضمون، ومشكوك فيه أنطولوجيًا.

لكن، ليست هذه حال الزمن الرمزي الذي تتكثف لحظاته بالجوهر: الجوهر الذي ينتقل بالانتساب الرمزي والسجل النَّسَبي والسببية المتجذرة على امتداد الكتلة الزمنية المتصلة. الجوهر الذي ينكر أي اعتبار لزمن الساعة الكرونومتري، وبالأحرى لزمن التاريخ الفعلي. فهذا الأخير يفتقر إلى التحديد والانغلاق. إنه بذاته مفرغ من أي معنى، وليس إلا مرافقًا يسير والأحداث التي لا تنتسب هي أيضًا إلى أي نوع في ما يتعلق بالسجل الرمزي، وبالتالي فإن زمنًا كهذا يكون في حالة أنطولوجية من الانحطاط الذي لا يمكن النهوض به.

* * *

يقودنا هذا إلى العودة مباشرة إلى النظرة الجوهرية عن التاريخ التي عرضنا لها في ثلاث محطات متطابقة مفهوميًا: الرومانسية المحدَثة وما بعد الحداثية، والإحيائية والقومية الثقافية، والرمزية. إذا كانت الإحيائية (القومية أو الدينية)، والأصولية اليهودية أو المسيحية أو الإسلامية، قد طرحت فكرة إعادة إحياء الماضي، فإن ذلك لم يكن ممكنًا إلا بالاستناد إلى مفهوم تاريخي يتطابق مع الجوهرية التي عرضنا لها في هذا البحث. وهو مفهوم يجمع ما بين نظرة عضوية إلى التاريخ تم تداولها في عصرَي الرومانسية والملكية الأوروبية في القرن التاسع عشر، وفكرة رمزية عن الزمن قامت بشكل طبيعي على التصور العضوي للتاريخ. ويُعد الاثنان، بالنظر إلى نماذج المفاهيم الأولى، قديمين، لكن تأويل العضوية وإدخالها في الدراسات الاجتماعية، وضمها إلى الرمزية، هو بالتحديد إنجاز حديث. وفي ما يتعلق بالأصولية الإسلامية المعاصرة مثلًا، يُمكن إثبات أن النزعة التصحيحية التي تحركها والتي تقوم على افتراض أن الزمن الذهبي للإسلام قابل للاستعادة كليًا، ظاهرة ولدت في القرن العشرين

ولا شواهد على نظير لها في التراث الإسلامي[80]. فهذا الأخير يؤجل الخلاص إلى محطة أخروية في المستقبل تحدد نهاية الزمن.

لقد كان ذلك إنجازًا غاية في الأهمية، وضع حجر الأساس لأيديولوجيات القومية وشبه القومية والانتكاسة الشعبوية. وكان ردة فعل محافظة ضد الثورة الفرنسية والثورات اللاحقة في ثلاثينيات القرن التاسع عشر وفي عام 1848 والثورة الروسية. إن سعيًا رومانسيًا مشابهًا إلى العضوية يجب أن يصبح شائعًا مرة أخرى بعد انتهاء الحرب الباردة، ويجب أن يتمظهر هذا بنفسه في الموقف التاريخي. والأمر برمته قابل للدرس والفهم بواسطة المنطق التاريخي. إن السعي وراء العضوي، في شكله الثقافوي، ليس مفتاحًا لفهم ثقافته هو ولا لفهم ثقافات أخرى.

(80) A. Al-Azmeh, «Utopia and Islamic Political Thought,» in: *Islams,* chap. 6.

الفصل الثاني

الإسلام وتاريخ الحضارات

«أصقاع وبلدان متباعدة [...] أخرجها غياب عناية الدهر من دائرة النظر»

هيغل

من المناسب أن نشرع بالتحذير أولًا من الافتتان الذي يتسبب به الإسلام في الدراسات التاريخية، وأقترح أن تُصاغ تفسيرات الظاهرة الإسلامية السياسية ماضيًا وحاضرًا بلغة أزمنتها وأمكنتها بعيدًا من توظيف أنماط ثقافية ملزِمَة. فالافتتان بالغريب عمومًا - ذلك البعيد الجاذب أو المنفر، المنغلق على ذاته أو المفسر لنفسه - بما في ذلك الغريب الإسلامي، يوقع المخيلة في حبائله ويأسر المنطق العقلي ويُعطل ملَكة الحكم، لأن الانشغال بذلك الغريب، سواء أكان انشغالًا متعاطفًا معه أم معاديًا له، ليس إلا النظر إليه من زاوية عجائبيته المدهشة التي تعرقل عمل آليات الفهم الإنساني الطبيعي. إضافة إلى ذلك، فإن من المفيد الإشارة أيضًا إلى أن التكرار المتواصل للطلاسم التي تتحدث عن **الاختلاف، والأصالة**، والفردية الثقافية ومسألة الهوية ومسائل عدم القدرة على المقايسة والنظر بتكافؤ إلى نظرتَين كونيتَين مختلفتَين، [هذا التكرار] لا ينتهي إلا بقليل من النتائج وكثير من الكليشيات. وإن الرهاب الثقافوي المتعدد من الأجنبي مع «احتفاليته ما بعد الحديثة» بكل ما سبق الحداثة عند الآخرين، يساعد في الظروف المعاصرة على صناعة أفكار متخيلة عن لاقياسيات

(incommensurabilities) مفترضة[1] تعكس فيها، مفهوميًا، صورتا رهاب الأجانب (xenophobia) والتعاطف معهم (xenophilia) كل واحدة منهما الأخرى. وتقوم هذه اللاقياسيات أيضًا بتحويل هذا الرهاب من الأجنبي إلى مسألة مقبولة ومحترمة. إنه رهاب يُشبه تمامًا نظيره (التعاطف مع الغرباء) لناحية ارتكاز مقالاته ورؤاه إلى عقيدة لا تؤمن باتصال الثقافات والحضارات. وفي اعتقادي، ليست هذه الأخيرة إلا استعادةَ الفترةِ الأخيرة من القرن العشرين لأفكار عرقيةٍ سابقة. وفي الحالتين، الرهاب والتعاطف، ثمة انتقال غير مبرر من أحكام جمالية وأخلاقية إلى أحكام معرفية عقلية.

كان لا بد لي من افتتاح الدراسة على هذا النحو لأمهد في ما يلي للكلام على أهمية الأحداث الرهيبة التي ما برحت تظهر منذ الحادي عشر من أيلول/سبتمبر 2001، في محاولةٍ لتأكيد حساسية المسؤولية الملقاة على عواتقنا جميعًا بوصفنا دارسين وباحثين علميين في قضايا الشرق الأوسط. في الوقت الراهن، لا أؤمن بأننا نشهد مسارًا لحرب حضارية على الرغم من أنه بات شائعًا الترويج لسيناريو من الأحداث مشابه لنهاية العالم - وإلى حد ما يُشبه سيناريو فيلم «د. سترينجلوف» (Dr. Strangelove) الذي تناول مجريات حرب نووية محتملة. لكنني أرى أن من الضروري الخروج من قوقعة أوهام الفردية التاريخية والهوية التي لا نظير لها، فقد أدى طول الارتهان لها إلى تصلب بعض الاتجاهات الإسلامية وغير الإسلامية التي نحت منحًا إقصائيًا أو استثنائيًا للآخرين في تفكيرها. وليس هذا فحسب، بل أدى ذلك إلى خضوع لظلامية فكرية بأشكال وألوان مختلفة، وبروز مدارس بحثية تولي اهتمامًا بالشاذ والاستثنائي عوضًا عن المعياري والاعتيادي. وبذلك، تبادلت الأصولية وقرينتها المتمثلة في النزعة الجديدة في الاستشراق الصورة نفسها وتشاركتا فيها.

---

(1) عدم القدرة على المقايسة أو اللاقياسية (incommensurability) مصطلح يُستخدم في التعبير عن النظرية التي تفترض أن قابلية المقارنة والمقايسة بين نظرتين كونيتين أمر مستحيل لانقطاع إحداهما عن الأخرى. (المترجم)

فوق هذا كله، وبالنظر إلى الكلام على الحضارات في كل مكان، يجب أن نضع حدًا لفهم الحضارة كما لو أنها فكرة أفلاطونية، أو اعتبارها منحى تجسيديًا ذا «شخصية» فريدة وانغلاق عضوي مستتب داخليًا. إن الحضارات لا تتصارع، ولا تدخل تاليًا في حوار. ما يدخل في أشياء من هذا القبيل فعلًا هو كيانات ظاهرة محسوسة يقوم المنطق العقلي التاريخي بفصلها عن «الشخصية» الهلامية المفروضة على الحضارات: من قبيل الدول، أو الجيوش، أو المجموعات الاجتماعية، والاقتصاديات في أماكن وأزمنة محددة جدًا. وأرى أنه من المجدي الإدراك بأن معرفة الآخرين لا تنبثق من لياقات التعددية الثقافية ومثالياتها في حوار الصم المسمى حوار الحضارات، بل تأتي من البحث الذي يستخدم العدة المعروفة في الدراسات الإنسانية والاجتماعية. وبالقدر نفسه، من الضروري الإدراك أيضًا أن الاسم لا يصف حضارة، وأن هذه الأخيرة سياق تاريخي وليست مجرد وجود جامد. إن الأحداث التي نشبت عقب الهجوم على نيويورك في عام 2001 ليست صدامًا بين الحضارات، بل حربًا على ثقافة سياسية فرعية متمثلة في أسامة بن لادن، فضلًا عن غيرها من الأمور. وهذا الأخير رجل كهف أشبه بشخصية فرانكنشتاين - وهو بالمناسبة إنتاج خالص للنظام التربوي العام في السعودية - جهزته الولايات المتحدة وحلفاؤها إلا أنه انقلب عليهم وهجرهم ليعمل على هواه. إنها حرب داخل البلاد الإسلامية نفسها: أقول إسلامية من غير مبالغة في استخدام صفة الإسلام للدلالة على حضارة إسلامية من الواضح أنها ما عادت موجودة، ومهما ادُّعي العكس، فإنها صارت منذ عهد بعيد ذكريات في الصحائف والكتب، حالها حال الحضارتين الإغريقية والرومانية.

من منظور تاريخي، يصعب القول إنه يمكن تسمية الحضارات بصدقية أو بصورة صحيحة، أو إنه يمكن تعزيز وجودها على مر الزمن بمعزل عن إمبراطورية: إمبراطوريات ترافق بداياتها وتشهد على ازدهارها مع مرور الزمن. وقبل زمن الحداثة بالتحديد، فإنه لا يمكن تصور حضارة من دون اللازم الإمبريالي لها الذي يُعطيها الاسم ويبعث فيها طابعًا جينيالوجيًا خاصًا وحصريًا، تدعمه مأسسة سياسية وثقافية إلى جانب الدرع العسكرية

للإمبراطورية. كانت هذه حال الروابط التي جمعت بين الهيلينستية والعصر الروماني، بين الإسلام والإمبراطوريات العربية، بين حضارات بلاد ما بين النهرين والممالك الأخمينية[2]. وبالنظر إلى واقع أن الحضارات يُمكن أن تفهم بشكل أفضل بوصفها تركيبات تأريخية ولكن بمقاس، زماني ومكاني، أكبر يميزها من الثقافات والمجتمعات، فإن من غير المفاجئ أن يكون اقترانها بالإمبراطوريات أساسًا في تحديدها، وبشكل أخص الإمبراطوريات التي تشكل عمودًا فقريًا لدعوة مضمرة مسكونية[3].

تداول السلطة (translatio imperii) هو بدوره موتيف (motif) في الأدبيات التأريخية للطموح الإمبريالي المسكوني الذي يتم تقديمه في صورة سلسلة تعاقبية مسكونية. وغالبًا ما يقال إن أصل هذا الموتيف يعود إلى الكتاب المقدس في سِفر دانيال وسِفر الرؤيا الذي يتحدث عن الفتن والملاحم في نهاية العالم، لكنه حتمًا ليس حكرًا على هذين. وأحيانًا يتم توظيف المصطلح من خلال إفراد تسمية معينة فحسب، كما هي الحال مثلًا مع موسكو بوصفها روما الثالثة، أو مع الكارولنجيين[4] وغيرهم من أوروبيي القرون الوسطى الذين توصلوا إلى أشكال بدائية من الارتباطات الاجتماعية المعبر عنها في كتب **أصول الأمم** (origines gentium) لكلٍّ من القديس غريغوريوس من تور (Gregory de Tours) والقديس بيد الموقر (Venerable Bede) أو في بعض كتب **الأنساب العربية** واهتمام الأمويين بها[5]. لكن هذا الموتيف في ذاته يقوم على أسس تاريخية

(2) السلالة الأخمينية حكمت فارس وبلاد ما بين النهرين ابتداءً من عام 550 قبل الميلاد تقريبًا وانتهت على يد الإسكندر المقدوني، ومن ملوكها الشهيرين قورش الكبير وداريوس. (المترجم)

(3) المسكونية في المسيحية نزعة تتصل بفكرة كونية الكنيسة. ولذلك تسمى اللقاءات التي يعقدها كبار رجال الدين المسيحيين ويكون موضوعها عقائديًا بالمجمعات المسكونية. وقد تجد في بعض الأماكن أن كلمة «عالمي» تستخدم أيضًا في ترجمة المصطلح. (المترجم)

(4) الكارولنجيون (Carolingians) سلالة من الإفرنج (Frankish) استوطنت ضفاف نهر الراين وما حولها في المنطقة الواقعة بين ألمانيا وفرنسا اليوم، ثم توسعت رقعة وجودها وحكمت تلك المنطقة في القرون الوسطى إلى القرن العاشر الميلادي، ومن أشهر ملوكهم شارلمان الذي اعتلى العرش بمباركة من بابا روما حينذاك. (المترجم)

(5) كتب غريغوار (ت 593/ 594م) كتابًا سمّاه *Historia Francorum* **(تاريخ الفرنجة)** في القرن =

صلبة تحتاج إلى التنقيب عنها بعيدًا من فعل التسمية فحسب، أو محاولات انتحال الفرادة، أو اتخاذ مواقف تتعلق بالاستمرارية الفضفاضة. ذلك أنه جرى تحويل مسار الإمبراطوريات ونقله، وتحديدًا القديمة منها وما يعود إلى الحقبة المتأخرة من العصور القديمة، من واحدة إلى أخرى. وتم ذلك بادعاء تماثل تراثها واستمراريتها والقول بأنه لم يُخالف هذا الأمر إلا في مواضع محددة، أما المؤسسات فقد حافظت على ديمومتها سواء أتم تبنّي دساتيرها ومواثيقها الاسمية الجينيالوجية نفسها أم تم تغييرها.

أود التأكيد هنا أنه ربما من الأفضل أن يُنظر إلى نشأة الإسلام بوصفها تداولًا (translatio) في مسار الإمبراطوريات السابقة والحضارات التي ارتبطت بها. وقد يبدو هذا الأمر لبعض القراء مخالفًا البداهة نظرًا إلى أن الإسلام يستلزم تجديدات إثنية ولغوية ودينية شاملة. لكن قبل الشروع في هذا، لا بد من توضيح دلالات جملة من المفاهيم والمناهج. إن الدراسات المرتبطة بالاستمرارية والانقطاع والتي يفرضها مفهوم التداول تقتضي أشد ضروب التأكيد لفكرة المقارنة. ويصح هذا حتى في الحالة التي يكون البحث متعلقًا بمفهوم اتصال شامل غير معتبَر، كما في حالة بعض المصطلحات السياسية والأيديولوجية ذات الأهمية القصوى في الوقت الحاضر من قبيل «الغرب» و«الحضارة اليهودية - المسيحية». وتعد النزعة الزمنية المقارنة أساسية في تشكيل النظرات المتعلقة بالتصنيف والتحقيب التاريخيين، وفي التعاطي مع مسائل التعاقب والانتقال، وكلها مسائل ندرسها بالطبع من خلال بحث مقارن.

لقد أدَّت المقارنة التاريخية بشكل عام دورَين أساسيين. فمن جهة أولى، عملت على تأكيد السمات المميزة التي يقدمها المؤرخون عمومًا. ومن جهة أخرى، وفرت العامل الذي يمكن وصفه بالأنثروبولوجي - التاريخي الهادف إلى استطلاع مدى انطباق المفاهيم الاجتماعية العامة في البحث التاريخي.

= السادس الميلادي ويقع في عشرة أجزاء يتحدث فيها عن تاريخ قبائل الغال. وأما بيد الموقر (ت 725م) فأرخ للأمة الإنكليزية في كتابه *Historia ecclesiastica gentis Anglorum* (**التاريخ الكنسي للأمة الإنكليزية**). (المترجم)

وتحظى هذه المقاربة الأخيرة التي أفضلها، بتاريخ عريق بدأ بالألسنيات المقارنة، والأديان المقارنة، والأنثروبولوجيا. في هذا السياق، تُبحث أشكال الاتساق العمومية للمورفولوجيا الاجتماعية وللعوامل الأنثروبولوجية الثابتة (مثل **الأشكال الأولية** عند دوركهايم، و**الميثولوجيا** و**العقل المتوحش** عند كلود ليفي شتراوس). في المقابل، تسعى المقارنة على منهج ماكس فيبر إلى تشكيل نماذج مثالية (الاتحادات والنقابات المدنية مثلًا) وتؤسس لمقارنة قائمة على العمومية والتفارق في الوقت عينه، بالاعتماد بشكل مطلق على الإنكار والرفض لوجود تلك النماذج ومن خلال تسجيل غيابها الذي يؤدي أحيانًا إلى تكوين نظرة استثنائية، وأبرز مثال على ذلك رأي فيبر في الإسلام. هذه الأطر كلها تعتمد على المقارنة للإشارة إلى تمثيلات محددة لعوامل أنثروبولوجية ثابتة، أو لاقتلاع بعض الأمثلة التاريخية الجذابة من نطاق العالمية. ويظهر ذلك جليًا في حالة التعاطي مع الإسلام.

الحضارة

على خلاف حالة مصطلحات أخرى مستخدمة في العلوم الإنسانية والاجتماعية، يتشابك مفهوم الحضارة مع شروط نشأتها وظروف انتشارها تشابكًا وثيقًا لا انفصامَ له. وعندما نتحدث هنا عن استخدام مصطلح الحضارة بالنظر إلى هذه المسائل، فإننا بعيدون كل البعد من تبني مواقف ضمنية جدالية ومعرفية عدمية ترى في ظروف النشأة ما ينفي صفة إنتاج المعرفة عن المفهوم. فمواقف كهذه أثرت في ما بات يدعي لنفسه أنه ممثل ما بعد الاستعمارية، واستحضرت على نحوٍ رمزي وغير كافٍ أنموذجًا مقيدًا لميشيل فوكو أو إدوارد سعيد. ولم تُطرح المسألة لإنكار صدقية مفهوم الحضارة على قاعدة أن نشأته واستخداماته يرتبطان بالمصالح الاجتماعية والسياسية. إن فكرة جافة كهذه عن كلا الأمرين، المفهوم والمصلحة، لا تمت إلى ما نقترحه هنا بأي صلة، أقلّه ليس لأن المصالح، حتى المعادية منها، يمكنها أن تنتج حتمًا معرفة واكتشافًا لا يمكن أيًا منهما أن يتضاءل من خلال الاعتقاد أن الحقيقة، كما الخطيئة الأولى، يمكن أن تتحرك بناءً على حوافز معينة.

إن مسألة تشكل مفهوم الحضارة وفقَ ظروف تاريخية محددة أعقبت تنوعًا في أساليب التلقي والاستخدام البراغماتيين، لهي مسألة ذات أهمية معرفية تختص بتوظيف المصطلح في العلوم التاريخية. إن لهذا المفهوم - شأنه في ذلك شأن سائر المصطلحات المستخدمة في الخطاب التاريخي - تاريخًا يكشف عن جملة من الخصائص التاريخية المورفولوجية التي تجعل محاولة استخدامه بلا تعقل محاولة لا طائل منها. ومعرفة هذا التاريخ تغني في الوقت عينه مضمون الاصطلاح والسياقات التي ينتشر فيها. ومن المفروغ منه أن مصطلحات تأريخية من قبيل الحضارة ليست إلا منتجاتٍ للتاريخ نفسه. ولا يعني هذا، إلا في حالة توظيف فائض من الشك المفرط والعدمية المطلقة، أن المفاهيم التاريخية ليست محصنة ضد الرفض باستخدام الجهد العقلي، وأن في التاريخ وعبره، يمكن المرء أن يأمل أو أن يسعى إلى إيجاد مبدأ للمعرفة ذي استقلالية نسبية بالنظر إلى تاريخه فحسب.

إن أحد أهم العناصر في سياقات نشوء مصطلح الحضارة كان صعود نجم نوعٍ محدد من الوعي التاريخي في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، ولاحقًا، نتيجةَ عولمة قالب الفهم التاريخي هذا وأشكال الممارسة السياسية الاجتماعية المرتبطة به[6]. وعمومًا، ظل مصطلح الحضارة نفسه معقدًا وغامضًا غير محدد في تعريفه، لكنه حافظ على وجوده الدائم من خلال استعمالاته المتعددة؛ فلقد ضُمّ بشكل وثيق مع سائر الطبقات التي تتصنف المادة التاريخية وتترتب وفقها، ولا سيما تلك المتعلقة بالثقافة والأمة والعرق ومسميات أخرى لكتل تاريخية كبرى لا تطرح نفسها بشكل مفيد أمام الاستخدام غير النقدي[7]. وغالبًا ما يُستخدم المصطلح بوصفه الوسَط التصنيفي الذي تتمثل في نطاقه استمرارية الجماعات الإنسانية عبر الزمن.

(6) تحصيلًا للفائدة، يُمكن الرجوع إلى: J. Moras, *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830)* (Hamburg, 1930); D. Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh, 1957).

(7) ثمة بيان جلي للصعوبات المرافقة لاستخدام مصطلح من هذا القبيل في: Fehrnbach, «Reich,» in: R. Koselleck et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart, 1957 ff.), vol. 5, pp. 423-424, passim.

وسأعلن صراحة في مستهل الحديث عن الزعم الذي سأحاول إثبات صحته، وهو أن الحضارة وُظفت عمومًا بشكل صارم بوصفها صورة للاستمرارية. ويُمكن صورة كهذه أن تكون خاصة بجماعة أو كوكبة من الجماعات التي تتميز بأنماط قيميَّة تسمى «الثقافة» (كما يظهر جليًا في النظريات الرومانسية للتاريخ في الكتابة التاريخية الألمانية تحديدًا، وفي غيرها طبعًا)، أو يمكن أن تكون عمومًا، بشكل تطوري ضمني، إنسانية (حالتا فرنسا والماركسية بشكل خاص).

يسود الاحتمال الأول بشكل كبير في حالة الكتابات التاريخية عن الإسلام عمومًا. فها هو آيزنشتاد (Shmuel Noah Eisenstadt)، وهو باحث ممتاز في مجال المقارنة، وفي أطروحة تعكس طبيعة المعالجات المتعلقة بالإسلام عمومًا يصرح قائلًا: «حفنة قليلة من أنظمة الحكم الإسلامية - العثمانيين أولًا، والأيوبيين والفاطميين، وبدرجة أقل الصفويين - قامت بالفعل بتطوير سماتٍ إمبراطورية صلبة نسبيًا». والمدهش هنا ليس غياب الأمويين أو العباسيين فحسب، بل حقيقة أن الأنظمة التي يسردها هي في أي حالٍ «قليلة نسبيًا» وليس أنها لم تعش مدة قصيرة. وأبعد من هذا الإقصاء من السجل الإمبراطوري، فإن السمة المميزة للحضارة الإسلامية التي تشي بحالة تلك الدول تُقدَّم على أنها «تطبيق للقواعد الأساسية التي تقوم عليها الأيديولوجيا الإسلامية»[8]. ولا يمكنني هنا معالجة المسائل المتعلقة بفحوى هذه «القواعد الأساسية»، وما إذا كانت «القواعد» تمتلك بنفسها قدرة تفوق طاقة البشر في تشكيل الإمبراطوريات والدول، وما إذا كان من الممكن أن تؤخذ في الاعتبار نظريتا دراسة رؤى العالم (Weltanschauungslehre) والدوائر الثقافية (Kulturkreise) في العمل التاريخي وفي فهم البنى التاريخية للمجتمع والكيانات السياسية والاقتصاد والثقافة دونًا عن الأيديولوجيا المعاصرة. وسأتعرض لهذه القضايا من زوايا مختلفة في هذا الفصل.

---

(8) S. N. Eisenstadt, «Weber's Analysis of Islam and the Specific Pattern of Islamic Civilization,» in: Toby E. Huff & Wolfgang Schluchter (eds.), *Max Weber and Islam* (New Brunswick and London, 1999), pp. 283-284.

بعيدًا من تعيين بعض الملامح المورفولوجية للمجتمع الإنساني، من قبيل التحضر المديني والثقافة الأدبية العالية، كانت الحضارة دائمًا شبكة من التصنيف التاريخي والتعبير عن مساحات الدمج والإقصاء الاجتماعيين والسياسيين ووضع التشريعات الضابطة لها، وذلك بهدف ضم، بل استحضار سلالات الأنساب الجينيالوجية ومسارات الماضي الغابر وجمعها إلى مواثيق الحاضر وظروفه. بذلك، وُضعت الحضارات غالبًا ودائمًا في مقابل الهمجية والبربرية، فكان الإغريق يوُضعون ولا يزالون في مقابل البرابرة، وكذلك مجتمعات الزط (Jat) السنسكريتية الهندية في مقابل شعوب الفرفارة (Varvara) [البرابرة] والعرب في مقابل العجم، والإسلام في مقابل الغرب. وبناء عليه، فإننا عندما ندرس حضارة معينة في ضوء المنطق التاريخي النقدي، لا بد لنا من أن نعي تمامًا الحاجةَ إلى نقض حس البراءة، الساذج أو الماكر، الذي تقوم من خلاله الحضارة بالتصريح عن حضورها الهائل أو أرجحيتها التاريخية؛ حس البراءة الذي يطغى على مسامرات الأجداد والجدات مع الأحفاد هو نفسه الذي انغمس فيه كثير من نقاشاتنا اليوم عن الانتماء، والقيم والمناقب المشتركة، وتعنت **الاختلاف** واستعصائه، و«فرادة الغرب» وفرادة كل اجتماع دموي أو عرقي أو ديني.

تلكم هي شاعرية التاريخ، وإنها لأثر الملحمة الباقي (Fortleben)؛ إنها تلك الفكرة العضوية والحيوية عن الحضارة، شاعرية كانت ولا تزال مؤثرة جدًا في كتابة التاريخ، وذلك من خلال الموتيفات المتكررة التي ترافقها: موتيفات النشوء والصعود، فالتوازن، فالتدهور والانحطاط، حيث تُستبدل العلاقات السببية بالترميز. ولقد تجددت في السنوات الأخيرة أهميتها السياسية التي يمكن تحسسها في كتابات برنارد لويس وصامويل هنتنغتون الذائعة الصيت عن «صراع الحضارات». ولا تقل الصورة المرآتية الحميدة لهذا الصراع والمتمثلة في «حوار الحضارات» شأنًا في ذلك التجديد. إن هذه الشاعرية ترفض إمكان أي تاريخ إنساني عام وترى أن شيئًا كهذا يمثل، بكلمات إرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) مفهومًا «أحاديًا بشدة». كما أنها تفهم المهمة التي يمكن أن يضطلع بها تاريخ الحضارات بوصفها كتابة تواريخ منفصلة لكل من أوروبا والصين والهند

والإسلام والإمبراطورية البيزنطية وروسيا وأوروبا اللاتينية والبروتستانتية، وغير ذلك مما يمكن ترتيبه في تعاقبات وتقليبات متنوعة يُنظر إلى كل جزء منها بوصفه دائرة ثقافية أو أخلاقية منفصلة لا يُشكل تعاصرها أكثر من مجرد تجاور مكاني. بالتالي، أسس هذا الأمر وما زال يؤسس عتادًا مفهوميًا لبعض أشكال التاريخ الاصطفافي والتخصيصي الحاد الذي انعكس أو توازى بنحوٍ ذاتي في بعض الأعمال التاريخية، من قبيل ما نجده في الهند، من بين أمثلة أخرى، في كتابات سافركار (Vinayak Damodar Savarkar) التي كان لها تأثير مستمر في الحركة القومية الهندوسية، وفي كتابات الأيديولوجيين الراديكاليين المسلمين ونظرائهم كهنتنغتون ولويس، وليس أقل من ذلك، المواقف السياسية - الدينية لـ «آيات الله» الصهاينة والجناح اليميني في إسرائيل وما وراء ذلك.

لكن الحضارات ليست محصورة هنا في دائرة كتابة التاريخ. وبأسلوب أنثروبولوجي عام، يمكن هذا المفهوم أن يطرح جملة من العناصر الرمزية المستقاة من الماضي بوصفها شعارات للاستمرارية، ويمكنه أن يقوم بتفسيرها بوصفها دعائم للاستمرار التاريخي الفعلي بالتزامن مع موقف سياسي نهائي وبارز، وهذا ما يحملني على تذكر الصورة الملحمية للبطل سيغفريد (Siegfried) في الأساطير الجرمانية القديمة. هكذا، عندما قام كلود ليفي شتراوس باستقبال جورج دوميزيل (Georges Dumézil) في الأكاديمية الفرنسية[9]، أشاد بما اعتبره المواهب النبوية لدوميزيل في ما يخص العودة الحتمية إلى الدعائم القديمة للاستمرار، والتي وجدها ليفي شتراوس، كما هنتنغتون، في الثورة الإيرانية. فرأى

(9) C. Ginzburg, *Clues, Myths and the Historical Method,* John Tedeschi Anne C. Tedeschi (trans.) (Baltimore, 1992), pp. 126 ff.

من المفيد الإشارة هنا إلى أن دوميزيل أنكر تهم التأييد للنازية التي وجهت إليه بسبب هذا الرابط، هذه التهم التي بدأت مع أرنالدو موميغليانو (Arnaldo Momigliano) في: Arnaldo Momigliano, «Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization,» *History and Theory*, vol. 23, no. 3 (1984), pp. 312 ff.;

ثم طورها غينزبرغ (Ginzburg) في: C. Ginzburg, «Mythologie germanique et nazisme, sur un ancient livre de Georges Dumézil,» *Annales ESC*, 4 (1985), pp. 695-715.

ينظر: G. Dumézil, «Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg,» *Annales ESC*, 5 (1985), pp. 985-989.

الأول أن تلك الثورة تجسد «عودة المكبوت» بعد سِنِي الإلغاء والتعطيل؛ لقد كان يحيل في كلامه إلى كتاب دوميزيل الصادر في عام 1939 عن الأساطير والآلهة عند الشعوب الجرمانية الذي اعتبر فيه هذا الأخير، ووفقًا لنظريته ذات الأدوار الثلاثة في الأيديولوجيات الهندو-أوروبية، أن الدور المحارب طغى بين الجرمانيين على الدورين الآخرين: السيادة والإخصاب. هذا المنحى كان بالنسبة إليه شرطًا في النزعة العسكرية الألمانية والانبعاث الجديد في القرن التاسع عشر. وبين صورتي هتلر وسيغفريد يعثر دوميزيل على ما يبدو أنه مدحه باعتباره إياه «نوعًا من انسجام مسبق بين الماضي والحاضر» أكثر مما هو مجرد تقليد للماضي. لقد أشار إلى عنصر ذي اتصال فوق تاريخي وتحت تاريخي في الوقت عينه، وقد بدا تأثير التعبئة النازية إزاءه لزوم ما لا يلزم.

يتضح هنا أن التلاحم الجينيالوجي، وهو ميزة ذات نزعة تقليدية أينما كان، ذو أهمية أنطولوجية تفوق أهميته التاريخية. وما بين أيدينا هنا هو بوضوح مفهوم تجسيمي لتاريخ الحضارة يشبهها بكائن حي، وهو بذلك تاريخ طبيعي لها واقع في عالم دارويني اجتماعي أكثر مما هو مرتبط بتاريخ إنساني أو ثقافي. وأفضّل في هذا المقام رؤية زيمل (Georg Simmel) الذي عرّف الطبيعة بأنها استنبات المواضيع بصورة «أبعدَ من أداء تركيبتها الطبيعية». وأحبذ أيضًا تعريفه العملية الثقافية أنها «نماء فوق تاريخي للطاقات الكامنة في الأشياء»، والذي يعكس مسألة نمو الطاقات بوصفها بشرية خالصة[10].

إن لمن المحزن تحديدًا أن أفكارًا غير واعية كتلك المتعلقة باتصال فوق تاريخي لا تزال في تداول حثيث في مصاف أعلى المراكز الأكاديمية حول العالم، في حين أنه أصبح ممكنًا من الناحية التاريخية في نصف القرن الماضي تحديد العناصر المادية التي تشكل تاريخ الحضارة بصرف النظر عن كيفية تعريف حدودها الزمنية والمكانية؛ لا بد من أن أشدد على أن العمل على التحقيب الزماني للحضارات وتصنيفها وموضَعة حدودها وتداخلاتها المشتركة لَهو مهمة رئيسة في تاريخ الحضارات لا تزال من الناحية العملية أرضًا بِكرًا لم

(10) G. Simmel, *Simmel on Culture,* D. Frisby & M. Featherstone (eds.) (London, 1997), p. 38.

تطأها أرجل أي من الباحثين حقيقة. فوق هذا كله، وفي سبيل تحقيق موثوقية تاريخيةٍ ما يُعتد بها في التصنيف الاسمي لظواهر تاريخية كبرى كالإسلام أو العصور الهيلينستية أو الغرب، لا بد من اجتثاثها من السجلات الجينيالوجية التفارقية التي تحيل كل تصنيف إلى فردية غير قابلة للمقايسة والمقارنة. إن فهم الحضارات وتصوُّرَ الحدود الجغرافية - التاريخية من حيث معايير السيادة المطلقة التي تفترض تجانسًا داخليًا بات أمرًا شائعًا بقدر ما هو مضلل. إن «الذاكرة» التاريخية الجمعية ليست بديلًا من تاريخ هذه الذاكرة، وذلك بالنظر إلى ضرورة تقصي شروط إمكانها والإجابة عن الأسئلة المهمة التي تتعلق بنطاق هذه الحدود، والتي غالبًا ما يتم تجاهلها عندما يُعزى إلى «الغرب» أو إلى «الإسلام» تلاحم داخلي لمجتمع مصغر متخيلٍ على شكل ترتيبات إثنية. وعوضًا عن هذا، فإن فئة تاريخية اسمانية تدعى الحضارة تحتاج، كما يقول موس (Marcel Mauss)، إلى تقديمها بوصفها نوعًا من «نظامٍ ما فوق اجتماعي مكون من أنظمة اجتماعية أخرى»[11].

من لوازم ذلك، صار بالإمكان تصور الاختلافات الخاصة بين التواريخ المتعددة - الصين وأوروبا على سبيل المثال، كما يُقدمهما جاك جيرنيه (Jacques Gernet) في أعماله - متجاوزين حدود الخطاب المتمحور حول الجمود والصفات الملازمة الأخرى المتعلقة بهذا التاريخ أو ذاك. وصار أيضًا بالإمكان التفكير في الخصوصية باستخدام معايير تاريخية بحت، من قبيل الثقل النسبي لعوامل الاقتصاد الريفي المختلفة، والعلاقة بين الدولة والاقتصاد، وأثر الصناعات المعدنية وغير ذلك الكثير.

باعتماد المقاربة نفسها، أصبح بالإمكان مباشرة مواجهة الحذر الاسماني المفروض حين التفكير في الحضارات وتشكلها وخصوصيتها وانهيارها، متوسمين في ذلك سبيل التحقيق التاريخي الحاسم في مسائل الديموغرافيا والاقتصاد والاجتماع من دون الاستعانة بالأساليب البلاغية الميتافيزيقية

(11) L. Febvre et al., *Civilization. Le mot et l'idée*, Centre International de Synthèse, Première semaine internationale de synthèse 2 (Paris, 1930); M. Mauss, *Oeuvres* (Paris, 1968-1969), vol. 2, pp. 456-479.

الشارحة لعوامل الانحطاط. وما عادت كتابة تاريخ أسماء غير قابلة للمقايسة - الرومانية والإسلام مثلًا - تحظى بأي موثوقية جدية. وما عاد مقبولًا تأييد إسناد التلاحم المفرط لنظام حضاري إلا في سياقات محصورة: فالتلاحم الفائق في نهاية المطاف لا يسمح لنا بملاحظة الاستمراريات والتبدلات التاريخية؛ إذ إن شكلًا مماثلًا من التلاحم لا يسمح لمستوى من التعقيد بالتكافؤ مع حضارة ما، ولا يقبل إمكان التغير، فالبنسبة إليه، متى تكاملت مؤسسات هذه الحضارة بشكل تام، فإن التغير الوحيد الذي قد يطرأ عليها ليس إلا ضربًا من الانهيار النظمي الكارثي، وهذا بالضبط ما ذهبت إليه دراسات حديثة انطلاقًا من منظور نُظمي افتراضي[12].

مع ذلك، أتاحت دراسات تاريخية حديثة الفرصة أمام المهتمين للإفادة بشكل ملموس من الصيغ العبقرية التي طرحها مارسيل موس في عام 1930 عن تصنيف الكتل التاريخية الكبرى، والذي أشرنا إليه آنفًا: فهم الحضارات، في الجهد المعرفي والتصنيفي، بوصفها وحداتٍ عابرة للمجتمعات ومتجاوزة للحدود القومية. وبذلك يتم تصور الحضارات بتمايز، وغالبًا بتعارض، مع ظواهر اجتماعية خاصة **داخل** كل حضارة، مهما كانت عواملها الزمانية والمكانية. إن هذا التصور الخاص بالحضارة يحدد قيمة التمايز بين كلٍ من الحضارة والمجتمع والثقافة محررًا الأولى من المظاهر البلاغية الشموليةً الحتمية لتاريخ التاريخ (metahistory)، وصانعًا تاريخًا صحيحًا للحضارات. ويمكن اعتبار الحضارات بالتالي مثالًا معينًا ذا جدارة تاريخية وفي الوقت عينه صوغًا أيديولوجيًا خاصًا لقضايا الاستمرار أو عدم التعدي، وتكون علاقتها بالحقيقة التاريخية موضع تساؤل وقابلة للتحول إلى مسألة تاريخية. أخيرًا، وبالنظر إلى الأهمية البارزة التي أوليها لقضية التعقيد، يمكن المرء أن يقوم بدراسة دقيقة للمستويات والأشكال الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية والمؤسساتية والفكرية ونماذج أخرى من التقعيد - عوضًا عن تفحص معيار بسيط للاستمرار - وتلك دراسة مفصلية لتعيين حدود الظواهر التاريخية المسماة «حضارات».

---

(12) J. A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies* (Cambridge, 1988); N. Yoffe & G. L. Cowgill (eds.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations* (Tucson, 1988).

بالانتقال إلى المستوى الأكثر تلمسًا للإسلام ولتاريخ الحضارات، فقد عُقد مؤتمر أكاديمي في مدينة بوردو الفرنسية في عام 1956 دعيَ إليه أبرز المستشرقين المتخصصين في القضايا الإسلامية آنذاك، وقد صدرت مقرراته ومحاضره في كتاب بعنوان **الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في تاريخ الإسلام**[13]. وقد تساعد مراجعة أعمال المؤتمر في تدعيم الفكرة القائلة بأنه ربما من الأفضل النظر إلى الإسلام وتواريخه - على العكس من النتائج الصادرة عن المؤتمر - كما يُنظر إلى أي تاريخ آخر، وذلك لأسباب ليس أقلها التلقي الباهر للرأي العام، بما في ذلك الرأي الأكاديمي البارز في الشرق والغرب، لمفاهيم الجماعات الاجتماعية والتاريخية التي تميزت بالشمولية والتضليل والنزعة الاستثنائية الفاضحة، خصوصًا في ما يتعلق بالإسلام.

لعمل هذا، لا بد من القيام بتجزئة وحدة تاريخية كلية مفترضة تدعى الإسلام. وقد جرت العادة أن تُقرن بهذه الوحدة لحظة بداية قاطعة إلى حد ما، وتلاحم ضمني مذهل جبار لا يعدو أن يكون تلاحمًا جليديًا ثابتًا على مر الزمن. هذا كله جعل تاريخها أقرب إلى أن يكون مفردًا وغير قابل للمقايسة. وعلى خلاف تواريخ أخرى، فإنه يصير غير قابل للوصف من خلال النظر إلى تغير ملحوظ عبر الزمن والمساحة الجغرافية، أو باعتبار تنوعٍ يُلحق به تفريق جذري على صعيد الثقافة والطبقات الاجتماعية وأشكال التدينٍ والالتزام الفكري وغير ذلك الكثير. إن إسناد صفات التلاحم والفردية والاستثنائية إلى حضارة ما لا يترك أي فرصة أمام استيعاب تاريخها - هذا التعاقب للأحداث والبنى عبر الزمن - ويحتم عليه أن يُفهم حصرًا، على منوال المسامرات بين الأجداد والجدات مع الأحفاد، كمحطات من الصعود والهبوط والارتقاء والانحطاط.

بكلمات أخرى، إن المسألة التي نبحثها هنا هي تصنيف المواضيع

---

(13) R. Brunshvig & G. E. von Grunebaum (eds.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris, 1957).

التاريخية (الاقتصاد، الكيانات السياسية، المدن، التواريخ) بوصفها إسلامية. وسيسمح هذا المنظور بفتح الطريق أمام فهم سبل مختلفة لتحديد التواريخ والحضارات، والطريقة التي صيغت وفقها نزعة التاريخانية في دراسات التاريخ الإسلامي. كما يخول هذا الأمرُ الباحثَ أن يقوم، من خلال أساليب التمثيل والتصوير، بدراسة حقبة مهمة في تاريخ المسلمين ترتبط بنشأة الديانة الإسلامية والإمبراطورية التي أعقبتها في سياقهما التاريخي، وهذا السياق هو تاريخ العصور القديمة المتأخرة.

يمثل مؤتمر بوردو لعام 1956 نقطة مفصلية يمكن الانطلاق منها في هذه الدراسة. وتتميز أغلبية المنشورات التي صدرت عن المؤتمر بتبنيها مفهومًا جافًا وغير متفكر عن حالة التدهور والانحطاط، وهي حالة يكثر ظهورها في الدراسات التي تعتمد الكتل التاريخية الكبرى (كالثقافات أو الحضارات) وحداتٍ مرجعية في البحث. وتماشيًا مع نزعة الفهم التاريخية، يُنظر إلى الحضارات هنا كأنها حقائق بدئية معروفة مسبقًا، ومقولات حدسية في الإدراك التاريخي لا تحتاج إلا إلى مستوًى ثانويٍّ من التعريف يتم من خلال تفريقها عن غيرها[14]. ووفق هذا المنظور، تستلزم دراسة الحضارات توصيفًا مبسطًا وتجسيدًا للأنواع و«الأنماط» المعبرة التي حددتها الميزات المنسوبة إلى محطات تاريخية فُهِمَت بأنها محطات كلاسيكية وتأسيسية بشكل بدهي (ipso facto). في هذا التصنيف التأريخي، يظهر تاريخ هذه الكتل التاريخية على نحوين: إما أن يكون مجرد تحضير إنجاز شكل كلاسيكي معروف، وإما أن يكون مجموعة من تواريخ عوامل خارجية مؤثرة ومؤدية إلى الانحطاط. إن الصيرورة التاريخية هنا محكومة بمتصل [طيف] زمني يخص جوهرًا شموليًا، وكل ما لا يمكن سجل الاستمرار أن يستوعبه، يُعتبر من «البقايا» أو «الأثر»، وبحسب الطريقة التي يتشكل فيها التاريخ، فإن كليهما غير قادر على تدنيس طهارة الشكل الكلاسيكي.

---

(14) يُقارن: A. Kroeber, *An Anthropologist Looks at History* (Berkeley and Los Angeles, 1963), p. 90.

يعد هذا بالطبع شكلًا معياريًا إلى حد بعيد في ترتيب المواد التاريخية، وهو ذو ثقل أيديولوجي معتبر. ويقوم بشكل عام بتخيل الكتل التاريخية بوصفها دوائر ثقافية (Kulturkreise) تتجمع في إطار خُلقي (ethos) أو مجموعة من «الأنماط» أو القيم المتعاقبة. وغالبًا ما يوصف من خلال **عناوين** اسمية عامة (كالإسلام أو الغرب) تشكل الموضوع الأول للدراسة. وتأخذ هذه العناوين الرمزية عادة شكل الدلالات للأمور التي تحيل إليها، من قبيل روح جمالية، أو روح بروميثيوسية أو فاوستية (Faustian)[15]، أو نظرة دينية إلى الحياة، أو روح ديمقراطية، وأشكال أخرى من الدلالات تعجز كلها، في الواقع، عن تقديم توصيف سليم لتعقيد الحضارة أو تاريخيتها، وغير مؤهلة لاستيعاب ذلك كله، فتقوم عوضًا عن هذا بافتراض «علم اجتماع غير واعٍ يثقل التاريخ الشعبي»[16]. ويجري التركيز على تقييد الخصائص العامة أو إنكار أي مسافات فاصلة بين هذه الخصائص؛ على سبيل المثال أثينا في عهد بريكليس وروما الجمهورية والخلفاء العرب الأوائل. في هذا الخطاب المُلتَهِم للزمن، فإن ديمومة وحدة هذه الكيانات عبر الزمن يتم تصويره مجازيًا باستخدام استعارات بيولوجية وإحيائية.

تتخذ الدراسات والنقاشات حول الكتل التاريخية الكبرى شكل هذا الفهم التاريخي المشار إليه. لكن، في الواقع، ثمة صعوبة في تبني نظرة مماثلة لاستمراريات زمنية واسعة من دون إنتاج تاريخ من الأسماء: العصور اللاتينية، والهيلينستية، والإسلام وغير ذلك. حتى مؤرخون ذوو فطنة استثنائية من أمثال فرنان بروديل (Fernand Braudel) – الذي طور مفهومًا تناغميًا[17] عن الزمن بدلًا من مفهوم عرضي له، وكان يرى أن اتجاه الأحداث التاريخية يتحدد بالتقاربات

---

(15) سبقت الإشارة إلى البروميثيوسية في الفصل الأول، وهي التي تنسب إلى بروميثيوس أحد الجبابرة الذين سخطت عليهم الآلهة. أما الفاوستية فهي نسبة إلى الحكاية الشعبية الألمانية عن الساحر فاوست الذي يسعى إلى اكتشاف سر الحياة وجوهرها فيقوم باستدعاء الشيطان لأجل ذلك. (المترجم)

(16) M. Mauss, dans: L. Febvre et al., p. 94.

(17) J. R. Hall, «The Time of History and the History of Times,» *History and Theory*, 19 (1980), p. 118.

بدلًا من أشكال حتمية جوهرية ما - لم يملكوا خيارًا غير الاستعانة بقصة من هنا أو هناك ليدعموا إصدار أحكام نظرية مثلًا عن ديمومة أوروبا البروتستانتية والكاثوليكية واستمراريتها في نطاق زمني ومكاني واسع. كما لم يجد بروديل بدًا من ذلك في سعيه إلى تنظيم خطابه وفق أفكار فارغة معرفيًا وخطيرة سياسيًا من قبيل فكرته عن «المصير». إن كتابة التاريخ من خلال صوغ مسميات عابرة للتاريخ من قبيل الإسلام والهيلينستية والغرب مثلًا انطلاقًا من أثينا وصولًا إلى لوس أنجلس مرورًا بآخن الألمانية (Aachen/Aix-la-Chapelle) فجبل القديسة جنفياف في فرنسا (Mont St. Geneviève) ثم فيتنبرغ (Wittemberg)، إن كتابة كهذه لا شك في أنها ستتحول إلى تاريخ من التكرار والإعادات، وبكلمات أخرى، ستصبح مجموعة خطابية بلاغية من الأشكال والصور.

إلى جانب هذه البلاغيات نجد أن تواريخ الكتل التاريخية المتجاورة والمتعاصرة كاليونان وفارس أو الإسلام والغرب قد دُونت في شكل تاريخ تنافرات معيارية لكل منها سلسلة متكررة من الأصول المعيارية والمحطات الكلاسيكية. إن تفكيرًا تاريخيًا حيويًا كهذا ينظر إلى وحدات الدرس التاريخي ككليات مفردة منطوية على نفسها بشكل منفصل على الامتداد الجغرافي الواسع، كما الزمني، للظواهر التاريخية والسياسية والدينية والثقافية والاجتماعية. وتفسَّر الأصول والجذور بحسب نتائجها، ولا يُنظر إلى الصيرورة التاريخية بوصفها انتقالًا صرفًا من حال إلى حال، بل بوصفها توهينًا للحوافز الأساسية والجوهرية للوحدة التاريخية موضع الدرس[18]. ومن ثم، يُنظر إلى هذه الوحدة بنفسها بوصفها مشروعًا متصورًا عمدًا أو معبرًا عنه بشكل عياني؛ في حالة الإسلام، يحدث هذا من خلال القرآن مثلًا، أو من خلال التنظيم الشرعي للحياة[19].

---

(18) يُشبه الكاتب موقف هذه النظرة التاريخية بظاهرة فيزيائية هي الأنتروبيا (entropy)، وهي مقياس يحدد كمية هدر الطاقة وعدم الإفادة منها في نظام ديناميكي حراري (thermodynamic)، إذ هناك عادة في كل نظام مولد للطاقة كمية ضائعة تتحول إلى طاقة حرارية في الأغلب. والفكرة أن أي تبدل في التاريخ يجري فهمه بوصفه طاقة مهدورة وضائعة. (المترجم)

(19) M. Morony, «Teleology and the Significance of Change,» in: F. M. Clover & R. S. Humphreys (eds.), *Tradition and Innovation in Late Antiquity* (Madison, 1989), pp. 21-26.

بالتالي، ليس مستغربًا أن المستشرقين البارزين الذين اجتمعوا في مدينة بوردو قد تلقوا باشمئزازٍ مزدرٍ محاولة قام بها ممثلُ حقلٍ تاريخي آخَر أكثر تقدمًا، لإدخال أي تنقيحات أو حتى طرح أسئلة أساسيةٍ في شأن أسلوب النقاش التاريخي وفي شأن فكرة الانحطاط. فعندما حذر هنري إيرينيه مارو (Henri-Irené Marrou) من فكرة انحطاط روما التي وجدها تبسيطية إلى حد الإفراط، وذلك رغبة منه في عدم إعطاء أي ذريعة لأولئك السادة المجتمعين في المؤتمر بالاستناد إلى الكليشيات المعتمدة في التاريخ الروماني[20]، وعندما حاول اختبار مسائل من قبيل أن التاريخ نادرًا ما يشهد حدًا نهائيًا وحتميًا، وأن فكرة الانحطاط غير الواعية تقوم على مفهوم ساذج عن الحضارة، وأنه يجب بحث هذه الأسئلة من خلال البحث التاريخي لا اعتمادها إجاباتٍ قبلية معروفة سلفًا (a priori)، وأن لا نهاية للسيرورة التاريخية، والأهم من هذا، أن الغيرية والتبدل عبر الزمن لا يعنيان بالضرورة انحطاطًا[21]، عندما حاول مارو طرح هذا كله وإيصال هذه التوضيحات إلى جمهور المؤتمر، قوبِلَ بحدةٍ صارت لاحقًا مستهجنة في العمل التاريخي. لكن ذلك توافق جيدًا مع النظرة التاريخية المخالفة للنبوة التي كان المجتمعون في بوردو يسعون من خلالها متواطئين لإيجاد فرع تاريخي آخر أدق، ويبدون مقاومة للعواقب التأريخية التي تنتهي إليها المعرفة التاريخية الدقيقة التي ميزت غالبًا الكتابة التأريخية الاستشراقية. لقد أكدت انتقادات مارو، بلا كثير ضجة أو صخب، أن سلسلة الانحطاط كانت بنحوٍ من الأنحاء بدهية، وتضمنت بشكل واضح الكثير من الذكريات الغامضة المستقاة من

---

(20) ينظر: W. Rehm, *Der Untergang Roms im abendländischen Denken* (Darmstadt, 1966); A. Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt* (Munich 1984).

(21) H.-I. Marrou, «La décadence de l'Antiquité classique,» dans: R. Brunschrig & G. E. von Grunebaum (eds.), pp. 111-114;

ويُقارن: H.-I. Marrou, «Retractatio,» dans: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, éd. rev. (Paris, 1983), pp. 621-713;

وبالطبع، فإن كاهِن (Cahen) كان مؤرخًا يُفكر في مسائل مشابهة بصيغة تاريخية صرف، ينظر:
C. Cahen, *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman*, réimp. (Paris, 1997), chaps. 11-13.

الكتب المدرسية والمقالات الشعبوية عن التاريخ الروماني في السنوات الغابرة[22].

إنه لمن اللافت الوقوف على تلك المواجهة الغريبة التي حصلت في بوردو ومحاولة فهمها في ضوء الحاجة الجلية إلى إضفاء موقف منيع على مفهوم الانحدار، وذلك في إطار النسَق الخاص لجريان الأمور الذي حتم على المسلمين ضرورة التهاوي إلى حالة من الانحطاط عوضًا عن التعرض لحالة من التبدل عبر الزمن. ويطرح المفتاح إلى هذا الأمر نفسه بسرعة على صورة افتراض مسبق عن الوحدة العضوية الثابتة والاستقامة النوعية والأصيلة لكل ما هو إسلامي، ومحافظ على قالبه الأساس الذي تشكل فيه منذ البداية. لقد سمح هذا، وعلى خلاف الوقائع كلها، باقتراح أن العلوم والفلسفة والثقافة والدين والقانون والنزعة الصوفية وأشياء أخرى قد انحدرت سويًا، وبشكل كامل تقريبًا، منذ القرن التاسع. ويتسم هذا الانحدار واقعًا بتدني المستوى والابتذال، الذي غالبًا ما يكون أشبه باللعنة[23]. وتفترض الحضارة الإسلامية طابعًا أشبه بنكبة تاريخية كبرى لا مفر منها نظرًا إلى افتقارها إلى قابلية الحياة افتقارًا أساسيًا وإلى قصورٍ تأسيسي في بنائها، وما هو يصفه المؤرخ هاملتون غيب (Hamilton Gibb) بإسهاب بـ«نواة تعطيل [في] المجتمع المسلم»[24]، تعيش الحياة المفردَة الخاصة بها في دراما نفسية مثيرة للشفقة أقرب إلى أن تكون نوعًا من الكاريكاتور البشع والمنفر، وتترافق معها أدوار مقدرة مسبقًا وخاطئة حول العالم، ونتائج محددة مسبقًا يتم بلوغها من دون تغيير أو إرباك.

ما أريد التركيز عليه هو الموقف التأسيسي والجوهري لمبدأ المحافظة على تمامية الحضارة وسلامته من التبدل والذي أشرت إليه آنفًا باختصار. ذلك أنه يمكن في ظل تصور شبيه فحسب فهم الانحطاط التاريخي بوصفه سقوطًا

---

(22) Brunschrig & Grunebaum (eds.), pp. 115 ff;
ولقراءة رد مارو، يُنظر: Ibid., pp. 120 f.

(23) Ibid., p. 113.

(24) H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam,* S. J. Shaw & R. J. Polk (eds.) (London, 1962), p. 14.

من الحالة الفضلى لظرف معياري معين بالنظر إلى جذور محكمة تحدد النبض الأساس لكل حضارة ومسارها عبر الزمن. ولن أقوم بتقدير هذا المسار عبر الزمن بتسميته تاريخًا، ذلك أنه ينطوي على خلط الاستعارة المجازية التي تتناول الانحدار العضوي بالإحالات التي تشير إليها[25]، ولأنه يقوم ببساطة بإعلاء شأن التأملات المحلية الضيقة والمقولات السياسية ويضعها في مصاف ميتافيزيقا تاريخية.

إن معالم الحضارة الإسلامية والمسارات الزمنية التي خضعت لها العناصر المرتبطة بها حُددت بمعايير «الغياب». وفي الماضي القريب، حددت بمعايير «المطلق»، على الرغم من أنها لا تظهر أي اختلاف خاص يفرقها عما يُمكن أن يُسمى بالحضارة اليهودية - المسيحية. إن المتصل التاريخي على مستوى هذه الأخيرة لا شك في أن له أصداء تأسيسية تضرب جذورها عميقًا في الرمزية التي يحملها الكتاب المقدس والتي جرى تأكيد أهميتها في غير مكان: من قبيل تشبيه سفينة نوح بوصفها التصور الأسبق عن الكنيسة، وتوصيف المحاربين من الحملات الصليبية أو الفرنجة في القرن الثامن، أو حتى بعض الدعاة الإنجيليين الأميركيين المعاصرين على أنهم الإسرائيليون المختارون حقًا، وتوصيف الملكية القروسطية على أنها رمز ملكية المسيح (typus Christi)؛ لا تحظى هذه الاستمراريات في العصور الحديثة بالأهمية نفسها التي تحتلها في دوائر الانشغال بشرح الكتاب المقدس أو لدى المجموعات البروتستانتية الأصولية. ولم ينل هذا التشكيل الرمزي للإرث اليهودي - المسيحي تلك الأهلية والقوة إلا بعد الحرب العالمية الثانية ولا سيما بعد أحداث عام 2001، وكان ذلك نتيجة تأثير سياسي بالدرجة الأولى، وعادة ما تقوم نظرة كهذه (أي التي تكون بتأثير سياسي) بجعل الصورة التاريخية أكثر ضبابية.

لندع هذه التسمية الاصطلاحية جانبًا، فما أريد التركيز عليه هنا هو أن مسار الانحدار الإسلامي الموصوف بالانغلاق على نفسه في الجوهر، وبأنه

---

(25) R. Starn, «Meaning-Levels in the Theme of Historical Decline,» *History and Theory*, 14 (1975), pp. 8-9.

ذاتي المنشأ ولا مفر منه، يُصوَّر بوصفه صنوًا مناقضًا لحضارة أخرى لا تزال في حركة صعود منذ فجر التاريخ الغربي الذي جرت العادة على تحديد بدايته في أيونيا والسواحل الجنوبية والجنوبية الغربية للأناضول. وعندما يختار المؤرخون الجادون ألا يعلقوا الحكم التاريخي في القضايا المتعلقة بالإسلام، فإنهم لا يلجأون إلى مثل هذه التخيلات. على سبيل المثال، وفي كتاب مدرسي لطلاب المرحلة الثانوية، حذر بروديل من خلط مفهومي الانحدار والانحطاط بفقدان عامل التفوق في الحديث عن تواريخ الإسلام (وهذا خلط أيديولوجي مألوف في السجلات التفسيرية قام به، من بين آخرين، رانكه (Leopold von Ranke) عمدًا)[26]. وبالنفَس ذاته، رفض بروديل فكرة أن الإسلام ومؤسساته وُلدا من العدم (ex nihilo) وأنهما اكتملا كليًا[27] في لحظة استثنائية من الزمن في القرن السابع.

لا يبدو إلى الآن أن التحذيرات المستبصرة الشبيهة بتلك نجحت في التأثير في الحتمية التي تحدد السرد المعياري وأنماط الموتيفات المستخدمة في الكتابة عن التاريخ الإسلامي. ويمكن القول باختصار إنه جرت العادة أن يُنظر إلى الإسلام بوصفه منبثقًا من ديانة هامشية متمحورة حول نص ديني تفجرت في أفق التاريخ العالمي كقوة غزو وقتال قامت بابتداع إيمان جديد و«نمط حياة» شرعي لاوي (Levitical)، وذلك من خلال أنظمتها الفريدة من نوعها على صعيد الاعتقاد والممارسة والتنظيم القانوني والبنية الاجتماعية والشكل السياسي وغير ذلك مما يوافق ويتلاءم بعضه مع بعض[28]. بناء عليه، تداعى الإسلام بشكل متكامل كما صدر عن أعمال مؤتمر بوردو لعام 1956. وتُطبَّقُ هنا بشكل صارخ فكرة الانغلاق الذاتي والفرادة النوعية التي غالبًا ما تُنسَب إلى الحضارات. وفي بعض الأمثلة، عُد هذا الانفجار الإسلامي في أفق

---

(26) E. Schulin, *Die Weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke* (Göttingen, 1957), p. 234.

(27) Fernand Braudel, *Grammaire des civilizations* (Paris, 1993), pp. 101-102.

(28) يمكن مراجعة المجازات والاستعارات التي استخدمت للتعبير عن هذا التوافق في:
A. Laroui, «The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave Von Grunebaum,» in: *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*, D. Cammell (trans.) (Berkeley and Los Angeles, 1976), pp. 44-80.

التاريخ تلاقيًا مع الحس القومي العربي (كما عند رانكه)[29] أو نزوعًا حربيًا إلى الاستيلاء والسطو (كما عند بوركهارت)[30]، أو حتى جمعًا بين النظرتين كما طالعتنا به دراسة يائسة لباحثة معاصرة اعتبرت هذا الحدث «شكلًا شديد المحلية». ويمكن أن نقرأ في قدحها الضمني ما يلي: «إن الحرب المقدسة لم تكن غطاءً للمصالح المادية [...] لقد كانت إعلانًا عنها [...] فإله محمد [...] رفع النزعة القتالية والاستيلائية القَبَلية إلى مصاف المناقب الدينية العليا». وتتمثل العاقبة في أن الجواب المعطى يتوسل يائسًا الجواب الذي مفاده: «كان على محمد أن يغزو، وأتباعه يرغبون في الغزو، وإلهه يأمره بالغزو؛ فهل نحتاج إلى المزيد؟»[31]؛ في الواقع لا يمكن توقع المزيد من جر المنهج البحثي التاريخي لتحويله أكثر فأكثر إلى «علم اجتماع غير واعٍ يثقل التاريخ الشعبي» قد سبقت الإشارة إليه. ومن غير المفاجئ أبدًا من هذا المنظور أن يُحكم على ما لا يُمكن رده إلى قوة الدفع الأساسية، بصرف النظر عن كيفية وصفه، على أنه خارجي وغريب وليس إلا «تأثيرَ» الأزمنة الغابرة والعوالِم الأخرى في البذرة البدئية للفرادة. على أن هذه الدراما النفسية التي كتبتها الجذور والأصول على صفحة الزمن انتهت، وبدأ «الإسلام» باكرًا مشواره على طريق الانحدار السريع والمحتم؛ ويستمر هذا إلى اليوم مع تمظهر «أزمة هوية» في صورة تباين جوهري بين ثقافة أصيلة تجري إعادة تأكيدها من جهة، وقوى «التغريب» من جهة أخرى.

دعونا نبدأ بالبيان المقتضب لهردر في القرن الثامن عشر، والذي أخشى أن عناصره المؤسسة ما زالت تصاحبنا إلى اليوم. ولنشرع تحديدًا بالمفارقة الساخرة الرائعة التي أبداها هردر تجاه ما سماه «قياس الخليفة»[32]: وهذا القياس يعود إلى الأقصوصة الخيالية التي تصور النزوع العربي إلى التخريب

(29) Schulin, p. 229.

(30) Ibid., p. 297.

(31) P. Crone, *Meccan Trade and the Rise of Islam* (Oxford, 1987), pp. 244-245, 250.

(32) J. G. von Herder, *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind,* Abridged by F. E. Manuel (Chicago and London, 1968), pp. 340-341.

الثقافي، وتحديدًا إلى قصة الخليفة عمر بن الخطاب وأنه أمر بإحراق مكتبة الإسكندرية بعد فتح المدينة. لكن هذا النزوع إلى التخريب لم يكن وليد حِقد بربري، بل بحسب هردر - وهنا يظهر التقارب مع أنصار التعددية الثقافية الراهنة - وليد براءة نبيلة وبساطة وَرِعة، وهذه بدئية رومانسية ليست غريبة في عصر التنوير ويُشبهها إلى حد بعيد ما عبّر عنه فولتير من إعجاب بالشهامة الفروسية للغزاة العرب الأوائل. وما يُشكل المدخل إلى هذا القياس تحديدًا هو اعتبار أن محتويات مكتبة الإسكندرية إما أن تكون مستودعًا للحق فتتحول إلى مجرد فضلة زائدة بسبب وجوب الاكتفاء بالقرآن، وإما أنها مناقضة للحق فالأولى بها أن تُحرَق.

بالطبع، فرض هردر على التاريخ الإسلامي بساطة ووضوحًا قادا منذ البدايات إلى نهاية محددة وحتمية. ذلك أن القرآن، والحماسة النارية والنزعة التطوعية التي خلقها في النفوس، خرج عن إمكان التماشي مع العالم، ما أدى إلى انحدار سريع كامِن سابقًا في طبيعة هذا التاريخ ونابع من أصوله وأساس تشكله. لقد كان هردر واعيًا إلى وجود الأمويين والعبّاسيين والفاطميين، وأخيرًا العثمانيين الذي طرقوا أبواب مدينة فيينا بقوة في زمن غير بعيد من زمانه وبعد ألف عام من الحماسة التي أعلن هو نفسه اندثارها. لكن هذا كله غير ذي بالٍ بالنسبةً إليه، فقد كان هردر مأسورًا بالمخطط الذي أظهر السلالات الإسلامية المتعاقبة بصورة انحلال ورعونة وشهوانية واستبداد تقوم كلها على عقيدة بسيطة تذعن لمعبود واحد[33].

يحظى المسلمون بتاريخ بسيط يمكن وصفه تمامًا بأنه تدفق طاقةٍ لم يُكتب لها الصمود أمام ضغوط الواقع، وانحدرت في النهاية إلى ما سماه هيغل واصطلح عليه، في مقاربة بنيوية مشابهة وإن كانت أكثر تعقيدًا، «البلادة والهمود المشرقيين» (Gemächlichteit und Ruhe)[34]: فالديانة المحمدية عنده

---

(33) Ibid., pp. 343-345.

(34) G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History,* J. Sibree (trans.) (New York, 1956), pp. 357 ff.

كانت تأكيدًا سلبيًا للوحدانية الإلهية، لقد كانت رهانًا فاشلًا. ونتيجة تصور الإسلام على هذا النحو ينشأ الاعتقاد بأن تلك الطاقة الأولى التي تدفق منها لا سبيل لها إلا أن تؤول إلى السلبية في ظل العالم العلماني، وذلك على الرغم من بعض مراميها البطولية والكريمة. ولقد تم تبني هذه الاستعارة عن الانقطاع بين الدولة والمجتمع الإسلاميين في كثير من الكتابات خلال العقدين الأخيرين، وجرى التعبير عنها رمزيًا في أطروحة حكم العبيد في القرون الوسطى المتأخرة، ثم الأجانب في القرن التاسع عشر، وأخيرًا الأقليات الثقافية والطائفية منذ الحرب العالمية الثانية.

لقد تبنى المؤرخون التصورات العامة تحت تأثير وضعي مثّله الشعار الغامض وغير المتعمق الذي أطلقه رانكه عن تقديم التاريخ «كما حصل في الواقع» (wie es eigentlich gewesen). في الواقع، تأثرت هذه التصورات أيضًا بكل مِن الموقف المحايث[35] والموقف الحيوي الذي تبناه هردر والذي انتهى إلى نزعة تاريخية في نهاية المطاف، كما وتأثرت بالتاريخانية الهيغلية، فقد كان لكليهما الأثر البالغ في تشكيل التصورات عن تواريخ الإسلام في سياق القرنين التاسع عشر والعشرين. وقد ظل الرسم البياني الهيغلي العام حول الترابط التاريخي النوعي الشامل حاضرًا، على الرغم من الانعطافة نحو مفاهيم رومانسية قومية عن الفردية التاريخية التي امتهنها رانكه ببراعة. كما أنه حافظ على بقائه تحديدًا في أنماط فهم التواريخ الشرقية، وكان أشد ما كان قسوة في حديثه عن التواريخ الإسلامية بمعايير التناقض النوعي. وإذا نظرنا في أمكنة أخرى في القرن التاسع عشر سنجد أحكامًا مشابهة لذلك. على سبيل المثال، فإن هذا هو ما يعبر عنه فيلولوجي ومؤرخ بارع هو إرنست رينان الذي نظر إلى تاريخ العرق السامي بوصفه قابلًا للإدراك والفهم من خلال الصفات السلبية حصرًا. ووضع لذلك لائحة من العناصر التي تغيب في هذا التاريخ، بدءًا بالروح الجماهيرية العامة، والتنظيم الداخلي، والتقعيد، والحياة المدنية، والمؤسسات

---

(35) المحايث هنا ترجمة لـ immanentist، ونعني به الملازِم لكل شيء والحالُّ فيه دائمًا بشكل غير مفارق. (المترجم)

القضائية والسياسية، والأبرز طبعًا غياب الفلسفة وأي إشارة إلى الميثولوجيا. ويعزو رينان ذلك إلى ما يعتقد أنه بساطة أصيلة في المفاهيم السامية الإسلامية عن وحدانية الله[36] التي تتعارض، صراحة وضمنًا في الوقت عينه، مع الغنى الجوهري والمتين لمفهوم الألوهية في الفكر المسيحي[37]. وبشكل حاسم، صور رينان التواريخ الإسلامية وكأنها تشكلت بالتمام في لحظة ولادتها، ثم تجمدت في مرحلة طفولتها وعجزت عن التقدم بعد أن تكونت مرة واحدة وأخيرة إلى الأبد[38]، وهو ما وصفه ياكوب بوركهارت بلحظة تأسيس مُجدِبة وموجزة إلى حد مخيف[39].

إذا كان التاريخ وفق هذا المنظور التاريخاني عبارة عن تاريخ كيانات مستقلة، لا بل تاريخ شخصيات فردية يتم فهمها من خلال تشبيهها بالمقاربة العضوية، فإن هذا يعني أن تاريخ كل واحد من هذه الكيانات لا يمكن أن يكون إلا التطور الوراثي (الجيني) للعناصر المؤسسة لهذا الجسم والموجودة فيه سابقًا. وفي حالة الإسلام، كانت هذه العملية التطورية، على الرغم من بعض الجوانب الرومانسية النبيلة، قبيحة ووحشية بقدر ما كانت قصيرة وخاطفة. وفي ما عدا ذلك، فإن نتائج الانحدار والانحطاط بدأت بالتمظهر؛ ليس الزمن هنا وسيط التغير أو أساس السيرورة، بل يُنظر إليه عاملًا في الانحلال والتداعي. وقد انبثق من هذا الاعتقاد الإجماع الواسع الذي يُنسب إلى رينان عن رتابة التاريخ الإسلامي، وأنه ليس إلا تكرارًا للعناصر التي شُغِفَ بها دائمًا[40]. بذلك يتحول الزمن إلى مساحةٍ للتصنيف المقارن[41]؛ فلا يعود مقياسًا للحركة، بل

(36) E. Renan, *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques,* 5ème ed. (Paris, 1878), pp. 13-14, 16.

(37) M. Olender, *The Languages of Paradise. Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century,* A. Goldhammer (trans.) (Cambridge, Mass., 1992), pp. 68-70.

(38) Ibid., p. 54.

(39) Schulin, p. 296.

(40) Renan, p. 11.

(41) E. Said, *Orientalism* (London, 1978), p. 143.

لتوصيف الحالات المختلفة[42]. إن المبدأ التأسيسي لهذا الآخر - أي التاريخ الإسلامي - الذي تتم مقايسته في قبالة تاريخ معياري أكثر تكاملًا واحتواءً على عناصر إيجابية هو التاريخ الغربي والتاريخ الروماني - الجرماني، إن هذا المبدأ ليس إلا حزمة من الاستعدادات والقابليات المسبقة، كما في حالة القرآن مثلًا؛ فتتخذ تلك المبادئ التأسيسية الموجودة فيه شكل نوعية وراثية مختزنة فيه ذات سعة مذهلة تستطيع ملء الزمن بتمامه. إن هذا التاريخ باختصار تاريخ رمزي، أو تاريخ سببي زائف لتصورات وإنجازات مسبقة. إنه سلالة جينيالوجية من الثبات: مفهوم الزمن فيه تكراري ومرتبط بشكل وثيق بالشعائرية النصية والاجتماعية. وهذا أمر مألوف في تاريخ الأديان وتأويلات الكتاب المقدس والقرآن، ولعل أهميته مهملة إلى حد بعيد في الكتابة والتأويل التاريخيين والبحث غير المجدي عن الأصول والجذور. إن رتابة التاريخ الإسلامي التي تكلم عليها رينان وآخرون غيره، وتاريخ الانحدار المفتوح على كل شيء بوصفه استمرارًا للغموض والتشوش المسبق، إن ذلك كله ليس إلا فائضًا في التكرار الرمزي المتنكر في السببية التاريخية.

لهذا السبب، تتميز كتابة تواريخ الإسلام بالثبات تقريبًا وفق معايير مسار تاريخي من الاندفاعات المنتظمة الموجودة مسبقًا بالكامل في النص التأسيسي. وقد نُظر إلى هذا المسار في الأعم الأغلب على أنه متواضع وبسيط من دون أن يطرأ أي تغيير على هذه النظرة. إن الافتراض السائد هنا يقوم على فكرة توصيف الأديان أساسًا بأنها مجموعة من العواطف والاعتقادات، وهذا موقف فينومينولوجي منسجم إلى حد بعيد مع الأطروحات حول الذات التي تم تطويرها في الأوساط البروتستانتية بنَفَس تقوائي. وبالفعل، فإن المشاريع التاريخية الكبرى متواضعة في الأغلب، ويجري توهينها ببراعة أيضًا؛ لكن المشاريع التاريخية الكبرى لا يمكن توصيفها على نحو كافٍ بالتطوعية، وتوهينها يجب أن يكون من خلال فهم مفردات القوى التاريخية بعيدًا من المرثيات السيكودرامية. لكن تواريخ الانحدار هذا، والعمل الذاتي المنشأ

(42) J. Fabian, *Time and the Other. How Anthropology Makes Its Object* (New York, 1983), p. 23.

على المشاريع المحددة رمزيًا بشكل مسبق، والاعتقاد بتجانس الأصول وسلامتها عبر الزمن، هذا كله ليس مفهومًا دائمًا بالدكتاتورية المتكبرة التي ظهرت عند غيب مثلًا، والذي فسر التاريخ الإسلامي بتوهين كبير للأصول الإسلامية الأولى ولمؤسساته وجمعياته الدينية (العلماء والشريعة). فهذه الأخيرة بالنسبة إليه، وبطريقة تذكرنا بما عرضنا له عند هردر، لم تبدأ بالتبلور إلا في القرنين الحادي عشر والثاني عشر[43]. بكلمات أخرى، إن التاريخ الذي يقدمه غيب يبدأ بعد زمن طويل من اللحظة التي يُفترض أنه انتهى عندها.

* * *

تغيب الرغبة الواعية كهذه بإنكار التاريخ القويم عن العمل الأكثر تعمقًا كالذي قدمه مارشال هدجسون (Marshall Hodgson) على سبيل المثال. وعلى الرغم من ذلك، وحتى في هذا المثال، نجد أنفسنا أمام تاريخ شبه محتم لنشوء معقد لما سماه هدجسون ذهنية الشريعة. ويجب أن يُفهم هذا التاريخ على أنه المقابل لتاريخ آخر غربي يعتقد أنه كان أقل اعتمادًا على التمثيلات الدينية في تكوين بناه الكلية حتى في العصور الوسطى[44]. من ثم، فإنه يأخذ هذا التاريخ التقابلي أبعد من ذلك من خلال تصنيف ما يتعلق به من سمات وأنماط ثقافية معراةٍ من التاريخ ومشتقة مباشرة من أعمال فيبر - وبعضها خيالي - مما يظنه متماثلًا وتأسيسيًا ومؤثرًا عبر التاريخ، من قبيل النزعة التعاقدية الإسلامية مقابل النزعة التشاركية الغربية، والأخلاقية الأهلية مقابل الشكلانية التعاونية. وبينما يتبنى فكرة عدم إمكان اشتقاق معايير التنظيم الاجتماعي من الدين مباشرة، فإنه يعيد تقديم هذه السببية رأسًا على عقب في حالة الإسلام، وذلك من خلال مناداة بلاغية بفكرة «التنسيق المباشر» بين الطرفين[45]. ومن غير المفاجئ أن

(43) Gibb, *Studies,* pp. 14-15, 22.

(44) M. G. Hodgson, *The Venture of Islam* (Chicago, 1974), vol. 1, pp. 34, 89-90, 92, 114-117, passim.

(45) M. G. Hodgson, *Rethinking World History,* E. Burke III (ed.) (Cambridge, 1993), chap. 8, passim.

يكون هذا «التنسيق المباشر» متوافقًا مع افتراض لتلاحم ضمني كامل يُتداول في بعض الروايات ذات النزعة التاريخية، والثقافوية بشكل أعم، عن تواريخ الإسلام. في هذا الإطار، يتشاكل الدين والبنى المدينية الحضَرية والمعايير الاجتماعية وجوانب الحياة كلها، ويقوم بعضها بتوليد بعض انطلاقًا من الاندفاعة نفسها وصولًا إلى انحدار ذي إيقاع متزامن.

يظهر تاليًا أن إقحام هدجسون للحضارة الإسلامية في السلالة الجينيالوجية المطلقة للغرب نفسه - التقاليد التجارية الحضَرية، العلوم والفلسفة الإغريقية الكلاسيكية، وغير ذلك - والإحالة عليها بوصفها «حضارة شقيقة»[46] كانا غير مبررين وبلاغيين إلى حد بعيد. ولئن كان هذا نابعًا من عاطفة نبيلة لموقف تاريخي حسن النية وواسع الاطلاع والمعرفة، إلا أنه جاء في سياق الوسط غير المضياف للتواريخ الثقافوية التقابلية. ففي هذا الوسط، يبقى مثيل هذا السخاء الإنسانوي التاريخي في اعتبار الجذور والأصول غير ذي جدوى، ذلك أن التركيز هنا متمحور حول تمييز أصيل قاد سابقًا إلى نزعة تفريقية، وتجاهل منذ البداية هذه الأخوية الشاملة التي تجمع بين التواريخ المفردة والشخصية التي يضعها في تقابل وتعارض.

لكن الحالة لم تكن على هذا النحو في تصورات الخصوصية الإسلامية التي تجمع في خصائصها الاتساع التاريخي والدقة في التعريفات والواقعية. وسأذكر هنا تصورات كل من كارل هاينريش بيكر (Carl Heinrich Becker) وأرنولد توينبي (Arnold Toynbee).

يعتبر كلا الرجلين أن الإمبراطوريات الإسلامية كانت ردات فعل عكسية[47] - والعبارة لتوينبي - على التوسع الغربي في الشرق، خصوصًا

---

(46) Hodgson, *The Venture*, vol. 1, p. 97.

(47) يستخدم الكاتب هنا مصطلح «antistrophe» وهو ما يمكن أن يحمل معنيَين متقاربين؛ **الأول**، يعني إعادة تكرار المقطع الصوتي الأخير بشكل مقلوب. **والثاني** معنى مستقى من المسرح اليوناني القديم، ويعني حركة عكسية يقوم بها الكَوْرس في نهاية النشيد. وفي أي حال، وتبسيطًا للمعنى، ترجمنا المصطلح بعكسي. (المترجم)

فتوحات الإسكندر الكبير وما تلاها، على اعتبار أن تلك الإمبراطوريات ورثت سلالة الفرس الأخمينيين[48]. لقد كانت هذه بلا شك فكرة جديدة: فالتصور التناقضي نفسه كان متوفرًا سابقًا، لكنه استخدم حصرًا في إطار التاريخ التقابلي بين الشرق والغرب. ولقد اعتبر هيغل وآخرون كثرٌ سواه أن الحروب الفارسية - الإغريقية صراع بين جوهرين يتعاليان عن الزمان والمكان، ويُعبر عن ذاك الصراع بشكل ملموس في حرب تدور بين المبادئ الشرقية والمبادئ الغربية. وبنحو متصل، رأى أن الحرب بين روما وقرطاجة تندرج في الإطار عينه. وفي امتداد لهذا، اعتبر رانكه أن حروب القرن الحادي عشر بين نورمانديي صقلية - حفظة الروح الجرمانية - والسلالة الزيرية التي حكمت تونس تقع في اتصال مباشر مع حروب روما البونية[49]. ولا شك في أن التاريخ المتناقض هذا يقبض على التسلسل في الزمن ليحوله إلى مجرد أنموذج تصنيفي مكاني للشرق والغرب، منطويًا بذلك على عملية تصنيفية لجواهر ثقافية ثابتة وغير متبدلة. وبناء عليه، يصبح التسلسل الوقتي الإيقاع المضطرب للتكرار والتجسيد والإعادات الرمزية، ولما يسميه شبنغلر «التناسبات الفارغة من المعنى» التي يتمظهر وفقها الحدوث السابق والأخير بوصفه صورًا للحركة والتناقض الرمزيين. ويصبح التاريخ بناءً على ذلك خطابًا تصنيفيًا في الجوهر بدلًا من أن يكون تفسيريًا، ومجموعة من الصور التمثيلية عن مفاهيم كبرى تتحرك في الزمان والمكان: الرمزية في نهاية المطاف ليست إلا أمثولة مجازية في وسيط الزمن.

غير أنه ينبغي عدم الشك في أن الحروب الفارسية وفتوحات الإسكندر

---

(48) Arnold Toynbee, *A Study of History* (London, 1934), vol. 1, pp. 72 ff.

(49) Schulin, pp. 108-111, 120, 232.

الحروب البونية (Punic wars) هي الحروب الثلاث التي خاضتها روما مع قرطاجة، ويشار إليها بهذا النحو لأن اللفظ الروماني المستخدم للإشارة إلى ساكني قرطاجة كان Punici. أما في ما يتعلق بالنورمنديين فهم ينتسبون إلى النورمندي في شمال فرنسا، وهم من القبائل الجرمانية الشمالية كما يُشير الكاتب في المتن. والسلالة الزيرية سلالة أمازيغية حكمت تونس ومناطق أخرى من شمال أفريقيا بين القرنين العاشر والثاني عشر الميلاديين. (المترجم)

الكبير كان لها صدى تاريخي على امتداد العالم. فقد كتب بيكر قائلًا إنه من دون الإسكندر الكبير ما كانت الحضارة الإسلامية لتكون موجودة (ohne Alexander den Grossen keine Islamische Zivilization)[50]. لقد رأى صعود الحضارة الإسلامية ردًا على محاولة تغريب المشرق بعد المزج الثقافي الذي حصل تحت حكم السلالة السلوقية[51]، وهذه عملية يراها واضحة أيضًا في إطار المحاولات التي طاولت الإمبراطورية البيزنطية لتوجيه طابعها إلى المشرق أو إلى ثقافة الشعوب السلافية[52]. إن هجرة العرب المبكرة إلى خارج الجزيرة العربية، ومن ثم تفجر فتوحات «البدو» منهم في القرن السابع لم يكونا فعلًا سوى عوامل متراكمة لسيرورة ذات تاريخ طويل. وعملًا بالأطروحات السابقة التي أطلقها ليوني كايتاني (Leone Caetani) (اللاحقة على أطروحات فينكلر (Hugo Winckler)) حول المحددات البيئية للفتوحات العربية واستكمالًا للنزاع التقليدي على إمكان أن تكون هذه الفتوحات استجابة «قومية» تعود جذورها إلى هرطقات أنصار الطبيعة الواحدة الشرقية[53]، والتي شكلت ردة فعل من جهة الشرق الأدنى على محاولات «التغريب»[54]، فقد نظر إلى الفتوحات العربية بوصفها ردة فعل الشرق الآرامي، أو ما يسميه توينبي الحضارة السريانية، على المحاولة الهيلينستية لإخضاعه. إن هذا التحليل يقربُ مما يمكن أن يسميه شبنغلر مجردَ شكل زائف[55] (Pseudomorph).

---

(50) C. H. Becker, *Islamstudien* (Leipzig, 1924), vol. 1, p. 16.

(51) نسبة إلى سلوقس الأول أحد قادة جيش الإسكندر الكبير الذي حكم واحدة من الممالك الهيلينستية التي تفرقت إليها الإمبراطورية بعد موت الإسكندر. تركز حكم هذه السلالة في المشرق تحديدًا في القرنين الثاني والثالث قبل الميلاد، وكان لها الأثر الكبير في تفاعل الحضارة الإغريقية مع حضارات الشرق المختلفة. (المترجم)

(52) Ibid., p. 14; C. H. Becker, «Spenglers magische Kultur,» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, vol. 77 (N.F., vol. 2 [1923]), pp. 262, 265.

(53) وهي العقيدة التي تؤمن بطبيعة واحدة للمسيح (Monophysitism) (اتحاد طبيعتيه الإلهية والبشرية) على العكس ممّا أقره مجمع خلقيدونيا باعتبار أن الطبيعتين ظلتا منفصلتين. ويُعرف أتباع هذا المذهب باليعاقبة ولعله الاسم الأشهر. (المترجم)

(54) L. Caetani, «La funzione dell'Islam nell'evoluzione della civilità,» *Scientia*, vol. 11 (1912), pp. 397 f.

(55) O. Spengler, *The Decline of the West* (New York, 1932), vol. 2, pp. 189 ff., 200 ff.

في حين تكون التاريخانية نزعة حيوية تضم أنواعًا نقية خالصة كالإغريق والفرس والشرق والغرب، فإن التشكل الزائف ليس بالأمر الذي يمكن أن يكون له تأثير ثابت. فالاختلاط الثقافي يظهر في هذا المنظور بصورة مخالفة للطبيعة لا يمكنها أن تكون ثابتة أو أن تستتبع تأثيرات محتمة في ما عدا أن تكون مدمرة للشكل الأصلي. فالتاريخانية ذات النزعة الطبيعية ومفرداتها العضوية تقتضي أن النقاوة - نقاوة عرق أو حضارة - لا بد لها من أن تعيد تأكيد نفسها. ويُعبر توينبي عن هذا بوضوح[56] مستخدمًا بكثرة جملة من المفردات المحايثة والحيوية والتجسيدية ذات السمة الإيحائية تاريخيًا، فيقول: «يمكننا الحديث عن الدور التاريخي للخلافة العباسية بوصفها 'إعادة دمج' للإمبراطوية الأخمينية أو 'استرجاعًا' لها؛ إنها استدخال جديد للبنية السياسيّة التي تحطمت بفعل القوة الخارجية، واسترجاع لحقبة من الحياة الاجتماعية انقطع مسارها بتطفل الغرباء عليها». ويُضيف متسائلًا: «هل من الغريب تصور إمكان وجود علاقة مماثلة بين المؤسسات التي فارَق بينها امتداد زمني يفوق الألف من الأعوام؟ وإذا كان هذا يبدو غريبًا أول وهلة، فإنه يمكن القول إن هذا النطاق الزمني الذي يساوي ستة وثلاثين جيلًا بشريًا كان معنيًا بالكامل بحدث تاريخي واحد: التصادم بين المجتمع الهيليني ومجتمع آخر [...] والذي أظهر نفسه [...] بشكل مماثل في الإمبراطورية الأخمينية من قبل، وظهر من ثم في الخلافة العباسية. وعلينا القبول أيضًا أن المجتمع غير الهيليني وقع ضحية ذلك النزاع. فقد اعتُرضت سيرة ذلك المجتمع بصورة مفاجئة وعنيفة في إثر تدخل قوة غريبة؛ إن تدخلًا غير طبيعي كهذا في دورة الحياة قد يُسبب ردة فعل غير طبيعية تظهر في شكل شلل يدوم أكثر من فترة التدخل نفسها. وفي أي حال، فحالما يُطرَد العامل الدخيل والغريب، فلنا أن نتوقع أن تقوم الضحية بإعادة اتخاذ الموقف نفسه الذي كانت عليه سابقًا لاستكمال مسارها الذي تم اعتراضه [...] إن هذا بالطبع أقل غرابة من غض الطرف، وكأن المسألة محض مصادفة، عن التشابهات الملحوظة بين كيانين عالميين وقفا وجهًا لوجه في هذه العلاقة التاريخية».

---

(56) Toynbee, vol. 1, p. 77.

من الواضح أن هذا تاريخ ترميزي (typological) يتمحور حول فكرتي نقاوة الأصول في حال وجدت، وتكرارها. لكنني أوافق، وأوافق بشدة مع هذه النظرة ذات المدة الطويلة جدًا (très longue durée) عندما يتعلق الأمر بتاريخ العصور القديمة المتأخرة. ثمة معنى محدد لهذه الاستمرارية الكبيرة التي عُبّر عنها في ألف عامٍ من الحروب المتواصلة تقريبًا التي سعت إلى إخضاع المعمورة لسلطة قوة إمبراطورية واحدة. ويمكن فهم هذا المعنى بشكل مثمر، والعمل من خلاله في إطار السعي التاريخي نحو فهم أدق لتواريخ الإسلام. لقد كان الإسكندر مقدونيًا في الأصل، لكن قد يكون من الأجدى والأدق تاريخيًا وصفه بالحاكم الأخير في السلالة الأخمينية بدلًا من القول إنه قام بإلحاق بلاد فارس باليونان. وهو في ذلك، شأنه شأن حكام آخرين لكيانات عالمية من تلك الحقبة المتأخرة من العصور القديمة، شق طريقه إلى القوة بدءًا من أراضٍ بربرية وشبه بربرية بعيدة. لقد قام الإسكندر بضم اليونان إلى إيران لا العكس، ثم نجح في أن يكون وريث عرشها الأخميني. لقد قهر مقدونيا التي جاء منها بقساوة مميزة، وتزوج من العائلة الأخمينية المالكة، ثم تبع مطالبتهم في ما يتعلق بمملكتي البنجاب والكوش الهنديتين، واعتزم القيام بالمطالبة بشبه الجزيرة العربية لولا وفاته المبكرة.

لم ينتج الاعتقاد بضمور الإسلام في العصور القديمة المتأخرة[57] من مجرد ردات فعل عكسية في مقابل تحد غربي وتهديد خارجي، بل نشأ من حالة كان فيها التصنيف والتفريق بين ما هو غربي وما هو شرقي أمرًا خارجًا على السياق وغير ذي أهمية. ولقد أظهرت دراسات أخيرة كم كانت سوريا على سبيل المثال تحت تأثير الهيلينستية في العصور القديمة المتأخرة. لكن يجب ألا نصادِر على المطلوب هنا: لا نقصد بالهيلينستية تغييرًا غريبًا خارجًا عن الطبيعة لكل ما هو بطبيعته سوري أو سامي أو شرقي، بل سلسلة من

---

(57) G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, 1993).

التمثيلات الدينية والتيارات الفكرية ظهرت في وسط لغوي وفق معايير وثنية عالمية طورت نفسها نهائيًا في الإمبراطورية البيزنطية، وفي فترة متأخرة في الأرجاء الإسلامية. مع ذلك، لم تكن الهيلينستية بالضرورة يونانية الأصل، وينبغي التأكيد هنا على نحوٍ تلقائي وأنموذجي أنه ينبغي عدم النظر إلى الديمقراطية القبلية التي كانت سائدة في أثينا في ضوء تمثيلات القرن التاسع عشر عن التشاركية القروسطية أو القاعدة التمثيلية، وإنما بمقارنتها بوضعيات أكثر شبهًا بها من الناحية الأنثروبولوجية، من قبيل **مجلس البويل** (boulê) في تدمر، و**الملأ** في مكة قبل الإسلام. إضافة إلى ذلك، فإن النظرية السياسية الإغريقية وتلك العائدة إلى العصور القديمة المتأخرة منذ أيام أفلاطون والمحكمة المقدونية في مدينة بيلا (Pella) وصولًا إلى التمثيلات السياسية الهيلينستية والرومانية - ويشمل هذا عملية تأليه الأباطرة الرومان، ولا يقتصر على المشرقيين أو أنصاف المشرقيين منهم مثل كركلا وفيليبوس العربي، بل حتى على أكثرهم أرستقراطية مثل يوليوس وأغسطس وكلاوديوس الذين تنتسب عائلاتهم إلى سلالات آلهة وأبطال رومانيين كفينوس ورومولوس - تبنت في الأغلب المعايير السياسية الفارسية في ما يتعلق بالملكية كمثال تحتذيه. وهذا مشابه تمامًا لما حصل في القرن الخامس قبل الميلاد عندما تبنى أرستقراطيو أثينا الملابس والآداب الفارسية وكيّفوها كعلامة فارقة لتميز اجتماعي وطموح ببلوغ حالة إمبراطورية. وبشكل مشابه، ليست محاولات إضفاء الصبغة المشرقية على الإمبراطورية الرومانية النامية انحطاطًا لنزعة جمهورية بقدر ما هي خطوة باتجاه تذويب النزعات المحلية الضيقة الأفق، وحركة في طريق النضوج الإمبراطوري سعيًا وراء اكتساح وامتداد عالمي أكبر مما كان يمكن الأنموذج اللاتيني تقديمه، وقد بلغت هذه الحركة ذروتها مع انتقال العاصمة الإمبراطورية الرومانية شرقًا. ويمكن الإشارة هنا، مستثنين أفلاطون وبروكلوس (Proclus) وعدد صغير من الفلاسفة الآخرين، إلى أن الفلسفة الإغريقية - خصوصًا الأفلاطونية المحدَثة وجميع التيارات المهمة التي اتحدت تحت مسمى الفلسفة الرواقية - لم تكن وليدة جهد شخصيات يصح وصفها بالغربية:

أرسطو كان مقدونيًا نصف بربري في الأصل، وفلاسفة أيونيا كانوا من الأناضول. وجاء إيامبليكوس (Iamblichus) من أفاميا السورية، وكان أفلوطين من الإسكندرية، وكان تلميذه فورفوريوس (Porphyry) من صور [اللبنانية] وحمل اسم «ملك». وأما المعماري الذي بنى صرح الإمبراطور الروماني تراجان فهو أبولودوروس الدمشقي. كما أن جذور الحكيم جالينوس تعود إلى الأناضول، وكان يحظى برعاية الإمبراطورة جوليا دومنا (Julia Domna) في بلاطها في أنطاكية، وهي ابنة كبير كهنة الإله بعل في معابد مدينة حمص وزوجة الإمبراطور سبتيموس سفيروس (Septimus Severus). ولا ننسى أن لونجينوس (Longinus) انتسب إلى بلاط زنوبيا في تدمر.

اسمحوا لي أن أعود مجددًا إلى التحذير من آفة المصادرة على المطلوب: فأنا لست ممن يتبنى نظرية أن العصور القديمة المتأخرة كانت شرقية أو ذات ميل شرقي كما جرت عادة بعضهم على القول، ولست في صدد بناء استشراق مضاد هنا. ما أطرحه هو أن تصنيفًا من قبيل الشرق والغرب يفتقر إلى الأهمية المعرفية، وهو ذو قيمة تاريخية متواضعة. لقد كان الإسلام ضامرًا في تلك الحقبة، بمعنى أن نزعات إلى توحيد المعمورة ظهرت على مر القرون ومثّلها المد والجزر المتواصلان للمحاولات التي قامت بها الكيانات الشرقية للتوسع غربًا والتي قابلتها حركة الدول الواقعة على السواحل الشمالية للمتوسط بالتحرك شرقًا. واختتم الإسلام تلك الحقبة المتأخرة بضم أغلبية هذه الأراضي إلى بعضها بعضًا، وبحشد تيارات اقتصادية ونقدية وإمبراطورية ودينية وثقافية ذات أمد طويل ووضعها على طريق الوحدة الحضارية، بينما كانت أيدي البرابرة تمتد في شمال أوروبا وشمالها الغربي وتحول الطابع القبلي إلى نزعات تشاركية وإقطاعية. وبين القرنين الثامن والحادي عشر، واستنادًا إلى كلام موريس لومبارد (Maurice Lombard)، فإن العالم الإسلامي كان بحق نقطة وصول لا نقطة انطلاق: أراضٍ اقتصادية واسعة في ظل استقرار استثنائي للعملة الذهبية، ومساحة شاسعة من المستويات الثقافية والتركيبات المؤسساتية حققت نجاح تيارات طويلة الأمد ونظمتها تحت رعاية وحدة إمبراطورية، ثم قامت بالتدرج

بتحويل معاييرها ذات الإحالات الرمزية والجينيالوجية من العام الشامل إلى الإسلامي الخاص بواسطة لغة جامعة جديدة، هي «العربية».

إذا كان لا بد لنا من الحديث عن الحضارة هنا أو في أماكن أخرى، فإنه يجب أن نستذكر التعريف المبدع والغني الذي قدمه موس: الحضارة هي «نظام ما فوق اجتماعي مكون من أنظمة اجتماعية أخرى»[58]. إن صفة «ما فوق» (hyper) شديدة الإيحاء والدلالة في هذا الصدد. إنها تحملنا إلى تخيلات عما هو اجتماعي وتاريخي، وإلى عالم التمثيلات، وإلى تنقية الذاكرة الاجتماعية من خلال عمليات الضم والإزاحة للظروف الاجتماعية والمعرفية والدلالية. بكلمات أخرى، تقودنا إلى التطبيقات الاجتماعية والسياسية لادعاءات الانغلاق الجينيالوجي والبتولية الحضارية النوعية. باختصار، تدفعنا باتجاه بلورة مفاهيم التراث. إن «الذاكرة» التاريخية الجمعية ليست بديلًا من تاريخ هذه الذاكرة، وليست بديلًا من دراسة ظروف إمكانها. وهذه هي المآرب المفهومية للتفكير في الحضارات من الناحية التاريخية: عوضًا عن ترديد نبرة شمولية، لا بد من مساءلتها أولًا وبنائها بوصفها موضوع بحث تاريخي وفحص دقيق.

***

لقد أُنجز القليل فقط من الأعمال المنهجية والتفصيلية عن الاستمراريات والانقطاعات بين الإسلام والعصور القديمة المتأخرة، علمًا أن المادة آخذة في استجماع قواها وقد قاربت بلوغ حجم كبير جدًا. إن دراسة تلك الحقبة بذاتها، وهي أمرٌ لم يكن محببًا إلى زمن قريب، وصلت إلى مستوى رائع من الغنى والدقة. وثمة أعمال ممتازة تدور حول التنظيم المادي والمؤسساتي والديني والاقتصادي، وتقوم على دراسة متأنية للمصادر الأدبية في اللغات ذات الصلة، من دون أن ننسى الدراسات على النقوش والمسكوكات والفخاريات[59]. وثمة

(58) Mauss, dans: Febvre et al., p. 89.

(59) M. G. Morony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, 1984); M. G. Morony, *Material Culture and Urban Identities* (Los Angeles, 1995).

أعمال أكثر تفصيلًا في الاقتصاد[60]، وتاريخ الفن[61]، والعمران[62]، والتاريخ الثقافي، والتمثيلات الدينية[63]، والتمثيلات السياسية،[64] وليس تركيبها وجمع بعضها إلى بعض سوى مسألة وقت؛ وأقدم في هذا الكتاب (الفصل التاسع) اقتراحًا حول الملامح التاريخية لمثل تحقيق تركيبي محتمل كهذا. إن خلاصة كهذه من شأنها إعانتنا على قياس الفواصل التاريخية وتحديدها في القرن الثاني عشر وفي فسحة رحبة من العصور القديمة المتأخرة التي تعود إلى الفترة ما بين عامي 300 و1000 تقريبًا. ولكن يبقى الافتراض دائمًا بأن الكتل التاريخية لا تمتلك شيئًا واقعيًا مختلفًا عن الولاءات الجينيالوجية للأصل. ونقاوة هذا الأخير وسلامة الفضيلة التاريخية من أي شائبة ليست إلا لغزًا، وعلى الرغم من كونه كذلك إلا أنه تأسيسي في التقاليد كلها. إن دراسة متعلقة بالتصنيف والتحقيب التاريخيين يجب أن تستند إلى مقاومة جميع أشكال الميل إلى جمع الأشياء وضم بعضها إلى بعض بواسطة عملية اسمية تبسيطية. ولا شك في أن للتسميات ثقلًا وأهمية، لكن ما أقل ما يكون منها فوق الفحص والتقصي ولا بد لنا من أن نشرع أولًا بمساءلة توصيف تاريخ المسلمين على أنه التاريخ الإسلامي، وتوصيف تاريخ العصور القديمة على أنه التاريخ الغربي. فقد احتاجت الحضارة الإسلامية إلى قرون من الزمن بعد النبي محمد لتصبح متميزة بعد أن صبت فيها تواريخ مسكونية سابقة. بهذا النحو فحسب يمكننا أن نجري المقارنات عوض أن نضع وحدات لاقياسية في مقابلة بعضها بعضًا: علينا تسليمهما سويًا إلى يدَي التاريخ.

---

(60) ينظر مثال رائع على هذا في: M. Lombard, *Monnaies et histoire d'Alexandre à Mahomet* (Paris et La Haye, 1971).

(61) أذكر هنا بشكل اعتباطي كلًا من: T. Allen, «The Arabesque, the Beveled Style, and the Mirage of an Early Islamic Art,» in: Clover & Humphreys (eds.), pp. 209-244.

(62) ينظر مثلًا: C. Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age,» *Arabica*, vol. 5 (1958), pp. 225-250; vol. 6 (1959), pp. 25-56, 223-265; H. Djaīt, *Al-Kūfa. Naissance de la ville islamique* (Paris, 1986).

(63) أقرب هذه الدراسات زمانًا: Fowden, *Empire to Commonwealth.*

(64) A. Al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities* (London, 1997).

القسم الثاني

الزمن الرمزي والتنميط والاستحواذ على الماضي

الفصل الثالث

الخطاب المُلتَهِم للزمن
دراسة في الاستيلاء الكهنوتي - الشرعي
على العالم في التراث الإسلامي[1]

«البدعة أمّ القحة والتهور، أخت سوء العقيدة، ابنة الطيش والتهاون»

القديس برنار من كليرفو

من بين التقاليد الدينية المختلفة، أنتجت الحضارة الإسلامية ما يُمكن اعتباره الانشغال الأكثر وعيًا ورسوخًا بالتاريخ، وقدمت عن هذا التاريخ الكتابات الوافرة الأوسع انتشارًا. فالاهتمام بالماضي ظاهر في الأنواع الأدبية العربية كلها: لقد أُرسيت كلاسيكية الشعر من خلال تشكيل نصوص وأنماط سابقة. وقامت الأعمال الشرعية والتقوائية بتأسيس المعرفة عن الممارسة الإسلامية الأولى على نحو مشابه لكتب **نصائح الملوك**، كما أنها قيّمت مناقب ملوك وحكماء سابقين ومثالبهم من تواريخ مختلفة. أما التأويلات والتفسيرات القرآنية فاقتضت معرفة واسعة بالسوابق الإسلامية (الأثر) والاستعمالات اللغوية الغابرة. وقد جرى تسجيل تاريخ السلالات والأزمنة

---

(1) أود أن أعبر عن امتناني الشديد لكل من شيريل بوركالتر (Sheryl Burkhalter) ومارثا موندي (Martha Mundy) لدورهما في إخراج هذه الدراسة إلى النور. وأود أيضًا أن أشكر المؤتمرين في شيكاغو في أيار/ مايو 1992 لتشجيعهم وتعليقاتهم. كما أشكر عثمان تاستان للمعونة الببليوغرافية التي قدمها.

والتراجم وترتيبها زمنيًا بعناية بالغة. كما شُكّلت التواريخ الشاملة على نطاقات واسعة[2]. ويمكن برهنة اتساع نطاق الارتباط بالماضي بدءًا بالتسجيل التقني والفضولي للتواريخ والأحداث، وصولًا إلى الاستيعاب الكلي للأحداث الماضية من خلال الفهم الأسطوري لها. ومن بين هذه الارتباطات برز تاريخ الخلاص بوصفه دعامة أساسية للمؤسسة الكهنوتية الإسلامية. ومن الواضح أن هذه النظرة إلى التاريخ المشترَك مع منظومات توحيدية أخرى كانت عرضة لالتواءات وانعطافات وتحولات شديدة الفردية، منها التحول الشرعي/ القانوني. وتهدف هذه الدراسة إلى رسم بعض الملامح التي تتبناها الرؤى الإسلامية عن تاريخ الخلاص ووصف بناها الأساسية - قبل الشروع في دراسة النتائج المترتبة على هذه النظرة - ولا سيما الاقتباسات التي نجدها في تلك البنى عن التقنيات النظرية المستخدمة في النظرية الفقهية الإسلامية (أصول الفقه تحديدًا) لاختزال الأحكام الشرعية وتحويلها إلى حجج صادرة عن السلطة الشرعية. إن هذه التقنيات تدل على نزعة إنسانية عامة نحو إدراك العالم وتعقله بناءً لأساطير الأصول والجذور. في السياق الإسلامي، كانت هذه الطريقة هي الوسيلة التي استطاعت من خلالها النظرة الكهنوتية الاستحواذ على العالم والاحتفاظ به لنفسها وجعله في الوقت عينه حقل نشاط الكهنة وشرعيتهم والحجة المصدقة للسرديات الكبرى التي أسسوا لها. وبشكل متوازٍ طبعًا، كانت هذه الوسائل سببَ إسكات الأصوات المخالفة وتهميش المقاربات الأخرى. إن تحليل هذه السيرورات التي شهدها التقليد الإسلامي سيسمح لنا بإظهار العناصر الأساسية لنظرية عامة في شأن الخطاب الإسلامي العقائدي عمومًا.

---

(2) لا يوجد بيان عام ودقيق عن الكتابة التاريخية العربية إلى الآن. وحتى ذلك الحين، يمكن أن يكون المصدر الآتي، في حال جرى الاطلاع عليه بحذر، مفيدًا ونافعًا: H. A. R. Gibb, «Ta'rīkh,» in: *Studies in the Civilization of Islam,* S. J. Shaw & W. R. Polk (eds.) (London, 1962), pp. 108-137;

ينظر أيضًا: T. Khalidi, *Arabic Historical Thought in the Classical Period* (Cambridge, 1994);

يُراجع البيبليوغرافيا المشروحة في: L. Ammann, «Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt,» *Die Welt des Islams*, vol. 37, no. 1 (1997), pp. 28-87.

- 1 -

تتقاطع اهتمامات الحضارة الإسلامية مع اهتمامات عالمية أخرى تُعنى بأصول العالم وبداياته، وجذور النظام الاجتماعي، والتاريخ الأول لبعض الحرف والتقاليد. لقد طورت ثقافات العصور القديمة هذه الاهتمامات بالأصول[3] بشكل لا يقل عن اهتمام الحضارة الصناعية الحديثة بها، حيث تفردت هذه الأخيرة، بنظرياتها عن العقد الاجتماعي وبنزعتها التطورية، في الإعلان عن أن البشر تحدّروا من سلالات همجية وغوغائية، وربما من أصول أخس من تلك وليس من آلهة أو أبطال خارقين[4]. وقد استطاع تتبع الجذور هذا أن يقدم، من بين سياقات أخرى أكثر أهمية ربما، تفسيراتٍ لحالة الأوضاع القائمة التي يعيشها أنموذج تاريخي قائم على مفهوم من الاستمرارية الكلية عبر الزمن. لقد عرف الأدب الصيني نوعًا مميزًا من أدب «المعاجم التاريخية - التقنية» عُنِيَ بالوقائع الأولى للأشياء، وقد ضُبط وكُتب في القرن الثالث قبل الميلاد[5]. ونسج الأدب العربي على المنوال نفسه مخلفًا لنا تراثًا غنيًا عرف بكتب **الأوائل**[6] التي كان هدفها في ما يبدو تقديم نوعٍ ثمين وغير اعتيادي من المعرفة ذات الطبيعة المستغربة. وكان هذا ضربًا من المعرفة شكّل في ما بعد جزءًا من ترف فكري تمايزي عاكِس لتطور مدني وحضري.

لقد كانت كتب **الأوائل** سجلًا للنماذج[7]؛ إنها تحفظ أحداثًا فردية تأسيسية تظهر بصورة مواثيق بطولية لسلسلة من الأحداث المتعاقبة الأبدية والدائمة. لذلك مثلًا، تشير التقاليد التاريخية العربية إلى الفعل الأنموذجي الأول الذي كان بداية جميع الأمثلة اللاحقة عليه والذي تقوم فيه المرأة باستخدام السكر

---

(3) ينظر على سبيل المثال: Arthur O. Lovejoy and George Boas (eds.), *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore, 1935).

(4) يقارن: Marshall Sahlins, *Culture and Practical Reason* (Chicago, 1976), pp. 52-53.

(5) J. Needham, «Time and Eastern Man,» in: *The Grand Titration* (London, 1969), pp. 267-268.

(6) اقرأ مقدمة التحقيق في: الحسن بن عبد الله أبو هلال العسكري، **الأوائل**، تحقيق محمد المصري ووليد قصاب (دمشق، 1975)، ج 1، ص 13.

(7) M. Eliade, *The Myth of Eternal Return,* W. R. Trask (trans.) (London, 1955), p. 105.

المذاب [أو النورة] لنزع شعر بدنها، [تشير إليه] بوصفه رغبة الملك سليمان بأن تقوم الملكة بلقيس بنزع شعر رجليها. وعلى النحو نفسه، فإن لجوء الملوك إلى المنجمين بدأ مع زرادشت، وكذلك صناعة الدروع مع داوود[8]. كما أن السيادة الملكية بدأت مع إبليس الذي كان أول من حباه الله السلطان[9]. وإبليس هذا نفسه كان أول من استخدم مفهوم القياس في عصيانه الأول لله عندما قاسَ نفسه بآدم[10]. وعلى الرغم من التفطن إلى أن معظم هذا السجل عن البدايات كان مزيفًا[11]، إلا أنه في ما يبدو قدم عناصر عدة متميزة ساهمت، بعضها إلى جانب بعض، في نسج كل ما كان يُعرف عن العالم بأسلوب محكم. إن العلاقة بين الأحداث التدشينية الأولى ومحاكاتها الحالية تضع التأسيس نفسه في مصاف إكمال العمل وإتمامه، وتجعل النسخ اللاحقة عليه سلسلة من الأحداث المتعاقبة المتماثلة التي تعود كلها إلى الحدث التدشيني الأول.

يتألف هذا المخطط الذي تترابط فيه سلسلة من الأحداث النوعية من محطات متماثلة من التأسيس والتدشين المُعاد والمتكرر، ويقوم بإنتاج سلاسل زمنية أصلية: أمثلة السلطة التي بدأها إبليس، وأمثلة اللجوء إلى المنجمين التي تعود إلى زمن زرادشت، وغيرها الكثير. وتتألف هذه النماذج في الحقيقة من أحداث أنموذجية عليا أوجدت براديغمًا معينًا استمر في تكرار نفسه من خلال سلاسل أنموذجية من الأحداث المتعاقبة. إن الجريان التعاقبي لهذه السلسلة غير إيقاعي، ذلك أن تلك الأحداث تفصل بينها مهلٌ زمنية مختلفة وغير ثابتة. وليس زمن هذه السلسلة، شأنه في ذلك شأن زمن الأسطورة، ذا مدة مؤبدة أو ذا تعاقب منتظم، لكنه ناتج من تشكيلات متشابهة في المضمون تفصل بينها

---

(8) عز الدين بن الأثير، **الكامل في التاريخ**، تحقيق كارلوس يوهانسن تورنبرغ (بيروت، 1965-1966)، مج 1، ص 223، 237، 273.

(9) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غوجه (ليدن، 1879-1901)، ج 1، ص 78-80.

(10) ابن الأثير، مج 1، ص 72.

(11) على سبيل المثال: أحمد بن محمد بن مسكويه وعلي بن محمد بن أبو حيان التوحيدي، **الهوامل والشوامل**، تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر (القاهرة، 1951)، ص 122.

حدود زمنية تشابه في تقسيمها الموازين [الفواصل] في السلم الموسيقي[12]. بهذا المعنى يكون التعاقب مولدًا للهوية، وجميع افتراضات السببية أو الانخراط في هذا النوع من التعاقب لا ينتج منها سوى «أشكال متضخمة ومتمددة لهوية مخصبة»[13]. وهذا ما يُفسر السبب الكامن وراء محافظة تقليد اللجوء إلى التنجيم على شكله الذي تأسس عليه سابقًا، واستمراره دائمًا في تكرار نفسه من دون تغيير. ولهذا أيضًا، تحافظ سلالة جينيالوجية ما على هويتها الخاصة، وهي هوية، في إطار السرديات العربية وغيرها، معززة من خلال الإشارة إلى إنشاء تقاويم جديدة ترتبط ببعض البدايات التاريخية أو السُلالية.

لقد دُعّمت العناصر المتعاقبة والمتشابهة من هذا النوع وضُخّمت عندما حُدّد بداية تدفقها الزمني في محطات وإيقاعات أملاها العامل المقدس. بذلك، نجد أنفسنا وجهًا لوجه مع تحرك إيقاعي أكثر ترابطًا وترددات ناتجة مما سميَ «الزمن العظيم»، حيث يُرسي هذا الأخير قواعده في شكل وقائع أولى [أوائل] مقدسة تشكل خزانًا من الأسس والانتصارات الخالدة والمعتَبرة. إنه زمن ذو قيمة حقيقية، وزمن عظيم يخترق بالشعائر والطقوس جريان الزمن العادي: إنه يحدد فواصل الزمن العادي وحدوده بعلاماته الخاصة، ويستحوذ عليه تاليًا. إن قوة الزمن العظيم واستدامته وضرورة تكراره أرجح في الميزان من الإيقاعات المنضبطة والمستمرة للزمن العادي[14].

عندما يواجه الزمن الكرونومتري العادي ذلك الزمن العظيم، أي زمن المقدس والطقسي والأسطوري، فإن ذلك ليس إلا شغورًا نوعيًا وزيفًا أنطولوجيًا لا يستمد خصوصيته وتميزه إلا عندما يتحدد بـ«المحطات المفصلية» التي تقسم الفضاء المقدس زمانًا ومكانًا[15]. وليس هذا التعاقب

---

(12) Ernst Cassirer, *The Philosophy of Symbolic Forms,* R. Manheim (trans.) (New Haven and London, 1955), vol. 2, p. 108.

(13) Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society,* K. Blamey (trans.) (Cambridge, Mass., 1987), p. 183.

(14) Georges Dumézil, «Temps et mythes,» *Recherches Philosophiques*, vol. 5 (1935-1936), pp. 240-242, 245.

(15) Cassirer, *The Philosophy*, vol. 2, pp. 118-119.

للمحطات المفصلية - الشعائر الدورية للذاكرة الطقسية، والإيقاعات غير المنتظمة لتاريخ الخلاص التي تبلغ ذروتها في نهاية هي تكرار للبدايات بمداها الأوسع - إلا شكلًا «متضخمًا وممتدًا» لـ«هوية مخصبة». إن بنية هذا التعاقب والتكرار تُفسر تاريخ الخلاص وتعلله، وهو تاريخ تضرب جذوره عميقًا في الفكر الديني. لكن لا يمكن القول بأي شكل من الأشكال إنه مقتصر على حالة الإسلام، بل يمكن النظر إليه بوصفه فصلًا مقومًا وعلامة فارقة للاعتقادات التوحيدية[16].

بعيدًا من هذا، كُرست في المفهوم الإسلامي فكرة أن **الخلق** دليل على **النهاية والآخرة**[17]. بناء عليه، يتكون التاريخ من دورة كبرى تنغلق على نفسها وتجمع البدايةَ إلى النهاية بوصف كل واحدة منهما حقيقة للأخرى، ويصير التاريخ المسار الذي عبرته تلك الدائرة في عملية انغلاقها على نفسها فحسب. ولا بد من الإشارة هنا إلى أن النقاش في هذه الدراسة مقتصر على الإسلام بجناحه السني الأكثري، وبالتحديد عند نقطة الانعطاف الخاصة التي شهدها على مستوى تطور المظهر الشرعي والكهنوتي العام. فلن نتطرق مثلًا إلى النظرة الإسماعيلية والرؤى الباطنية الأخرى التي تتبنى نظرية الدوائر السبع للتاريخ، التي تنتهي كل منها بمعاود البداية وتخلص إلى تتويج هذه الحركة بدائرة تاريخية أخيرة لا تعاود نشاطها. وعلى الرغم من هذا، يمكن القول إن بنى الزمنية الإلهية التي نتحدث عنها هنا (أي في الإسلام السني) مشابهة لما نجده في الرؤى الإسلامية الأخرى[18].

لقد رأينا أن التركيب الخاوي للزمن العادي وسيلة للوصول إلى البراديغم النهائي الذي يقوم بمفصلة جريان الأحداث في محطات بارزة ومهمة تنطوي

---

(16) John Wansbrough, *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*, London Oriental Series 34 (Oxford, 1978), p. ix.

(17) Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran* (Paris, 1958), p. 130.

(18) لمراجعة الفكرة الإسماعيلية عن التاريخ ينظر على سبيل المثال: P. Walker, «Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Islamic Thought,» *International Journal of Middle East Studies*, vol. 9, no. 3 (1978), pp. 355-366.

على قيم مقدسة تضفي بالتالي على التعاقب التاريخي هالة قدسية. وتعبر هذه القيم بالدرجة الأولى عن تكامل النظام الإلهي الذي تأسس أولًا مع خلق آدم وما تلى ذلك من ضرورة استعادة حياته تمامًا في الجنة، ومن ثم في المحاولات المتقطعة لإعادة تكرار هذا النظام على امتداد تاريخ النبوة الذي بلغ ذروته مع التأسيس الحاسم والنهائي للنبوة في شكلها المحمدي الذي سيشهد بدوره إعادة تأسيس ثانية عشية قيامة العالَم. وتندرج ضمن هذه الدائرة الكبرى عوامل أخرى ذات أهمية أقل إلا أنها تضارعها في اشتمالها على المضمون القدسي. وكما هي الحال في المسيحية حيث الهبوط من الجنة يبرر وجود الزمان التاريخي[19]، فإن التاريخ الإسلامي عبارة عن «زمن حتمي للاختبار»[20] يظهر فيه وجود الله في شكل سلسلة من الأنبياء تبلغ ذروتها مع النبي محمد[21].

هكذا، فإن **القلم** كان أول مخلوقات الله، وقد أُمِر أن يكتب «كل شيء»، وبالتالي كتب مستقبل مسار الخليقة كله[22] في سجل من النماذج العليا والسنن التاريخية. وقد عُرف آدم بأسماء عدة تدل على شخصيته الأنموذجية؛ فدُعِيَ بِأبي تراب: التراب الذي خُلِقَت منه البشرية وإليه ستعود، وعُرِفَ أيضًا بأبي البَشر، وبأبي محمد باعتباره الظهور المحمدي الأول[23]. وعلّم الله آدمَ الأسماء كلها، من أرفعها إلى أشنئها، وأفعالها وحروفها ومشتقاتها كلها[24]. وبناء عليه، أُسسَ النظام اللغوي الذي تحتاج إليه الحياة البشرية تمامًا كما أُسّست المهارات الزراعية والصناعية[25]، وكان ذلك تأسيسًا أبديًا وبصورة عامة ونهائية. وبالطريقة نفسها، طبعت العذابات التي عوقبَت بها حواء العبء الذي تنوء تحته النساء إلى الأبد، وذلك في دافع مبغض للمرأة تتضاءل أهميته إذا

(19) Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago, 1955), p. 181.

(20) Ibid.

(21) Moubarac, *Abraham,* pp. 131-132.

(22) الطبري، **تاريخ**، ج 1، ص 29-30.

(23) إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية** (القاهرة، 1932)، ص 97؛ مطهر بن طاهر المقدسي، **كتاب البدء والتاريخ**، تحقيق كليمنت هوارت (باريس، 1899-1909)، ج 3، ص 10.

(24) الطبري، **تاريخ**، ج 1، ص 95-96؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ص 71.

(25) الطبري، **تاريخ**، ج 1، ص 128-131.

ما قورن بالكتابات المسيحية القروسطية عن المرأة: آلام المخاض والحيض، وطول فترة الحَمل، والدونية أمام الرجل، وغير ذلك[26].

على هذا المنوال، حُدِّدتْ بدايات الأحداث ذات التأثيرات الكبرى والتي تكون أوثق صلة بعالم المقدس. ومن بين ذلك طبعًا عناصر مرتبطة بالذاكرة الشعائرية، لعل أبرزها طقوس الحج إلى مكة. لقد كان آدم أول من أدى فروض الحج في بقعة بنى في ما بعد ابنه شيث عليها الكعبة؛ أدى آدم الحج بناءً لطقس الطواف (باتجاه حركة عقارب الساعة) الذي زُعم أحيانًا أن الملائكة أدت حركته قبله بألفي عام[27]. وتُعزى شعائر الحج وطقوسه نفسها إلى إبراهيم وزوجته هاجر وابنهما إسماعيل[28]. على أن اختلاف نسبة الطقوس إلى إبراهيم أو آدم أو غيرهما تبقى غير مهمة؛ إذ إننا نجد هذه النسبة في المصادر ذاتها من دون أن يفضي ذلك إلى أي تعارض، ذلك أن الخط التطوري للحدث مستمر، ولا تختلف عناصره جوهريًا من آدم إلى إبراهيم وصولًا إلى محمد: إن السمة البدئية الأولى التي تُنسب إلى آدم، تنسب بالقدَر نفسه إلى إبراهيم وتبلغ ذروتها مع محمد. وفي أي حال، فإننا نتحدث عن حقيقة واحدة أوحيَ بها أكثر من مرة وإنما من دون تغيير. في هذه الحالة، كما في حالات أخرى كثيرة على امتداد سير الخط النبوي، فإن من المفهوم أن ما يُوحى به واحد وقديم وأزلي، ألا وهو الإسلام[29].

إن العقيدة الوحيدة التي توفرت لآدم كانت أنموذجًا أعلى من التوحيد، ولقد أوحيَ إليه بالأوامر الأساسية بحرمة أكل لحم الخنزير والدم والميتة[30].

---

(26) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **أخبار الزمان ومن أباده الحدثان**، تحقيق عبد الله الصاوي (بيروت، 1980)، ص 74.

(27) ابن الأثير، ج 1، ص 38، 40؛ المسعودي، **أخبار الزمان**، ص 73؛ عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **المعارف**، حققه وقدم له ثروت عكاشة، ط 2 (القاهرة، 1969)، ص 20؛ أحمد بن أبي يعقوب اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي** (بيروت، 1960)، ج 1، ص 6.

(28) اليعقوبي، ج 1، ص 27؛ ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 1، ص 155؛ ابن الأثير، ج 1، ص 103، 107.

(29) المقاطع التالية الذكر مشتركة مع الفصل الأول من هذا الكتاب.

(30) المقدسي، ج 3، ص 10.

كما أن إبراهيم كان المسلم الأول الخالد بامتياز، وتلقى ما يُطلق عليه بشكل متفاوت قواعد شرعية عامة وأساسية للإيمان، أو ما يمكن وصفه بالصفات الأنموذجية للمؤمن، ولا سيما تلك التي تتعلق بالطهارة كالختان وإزالة شعر البدن. وتلقى أيضًا شعائر طقسية عبادية أبرزها الحج إلى مكة[31]. ويمكن فهم مسألة صدور تعاليم الدين الفطري الأول - الإسلام - في أزمنة مختلفة وفي أوضاع متغايرة باعتبارها عملية يقوم فيها اللاحق بإعادة تلخيص السابق وفهمه. وحتى عندما تحصل التغييرات، فإنها في الكتابة الإسلامية لا تعني بطلان صلاحية ما تم تعديله، فهذه تغييرات لا يمكن وصفها إلا بأنها تحقيق للكمال في إطار جدالية التجاوز والاستمرار (Aufhebung) التي تحدث عنها هيغل. إن الحالات الخاصة بالطقوس، كما في حالة النبوة، تمثل نسخًا لبداية ثابتة غير متبدلة متوافقة بالكامل مع البنى الزمنية المشار إليها سابقًا. وتصل هذه النسخ إلى تمامها وانغلاقها عندما يُمحى الدنس عن وجه الأرض في تاريخ المستقبل: يحدث هذا عندما تقع سلسلة من العلامات الكونية التي تبشر بظهور القائم المهدي (المخلّص)، وباستعادة تجربة الإنسان الأول آدم، وذلك استعدادًا ليوم القيامة، اليوم الذي يُلقى فيه بالدنس والفساد في نار جهنم ويُعاد نظام الحياة الذي كان في جنة عدن[32].

بعد أحداث علامات الساعة المسببة للفوضى وانقلاب النظام الكوني - كشروق الشمس من مغربها، وإطلاق العنان للقوى التدميرية ليأجوج ومأجوج في العالم، وحكم الدجال، وأحداث أخرى تقع في تاريخ المستقبل[33] - يُفتح الباب أمام إعادة التجربة الآدمية الأولى أكثر مما كان متاحًا بعد الطوفان الكبير. ويحمل المهدي اسم محمد بن عبد الله: إنه سَمِيّ الرسول وسليله. وفي بعض التقاليد الدينية يمكن أن يكون تجسيدًا له أيضًا. ويقود المسيح عيسى بن مريم

---

(31) الطبري، **تاريخ**، ج 1، ص 309 وما بعدها.

(32) عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية** (بيروت، 1993)، الفصل الثالث، وأماكن أخرى.

(33) «Dadjdjāl» and «Hour,» in: J. Wensinck (ed.), *Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1960); Aziz Al-Azmeh, «Barbarians in Arab Eyes,» *Past and Present*, vol. 134 (1992), pp. 15 ff.

الجيوش التي ستحارب الدجال، فيحقق بذلك كمال حقيقته الأولى عبر التغلب على الخصوصية التاريخية التي سبقت الإسلام والتي جعلت حقيقته غير كاملة، ومن خلال التخلص من رواسب العيوب السابقة كلها التي تلت ظهوره الأول: فيكسر الصليب ويقتل جميع الخنازير. ويبطل المسيح التسامح مع غير المسلمين من أهل الكتاب - النصارى واليهود والصابئة والزرادشتية - ولا يقبل أي تحول جديد إلى الإسلام، بل يقتل كل من لم يُسلم عوضًا عن ذلك. ثمة نظير كوزمولوجي لهذه الاستعادة التي تنتهي بإعادة الطهارة الآدمية الأولى، وهي مشابهة لاستعادة نظام ما قبل الخليقة لإعادة إحياء الأصول كلها من جديد: عند قيام الساعة، يميت الله الملائكة أجمعين قبل أن ينشرهم و الخلائق كافة ويبعثهم من جديد: حينئذٍ لا يبقى غير وجه الله كما يشير القرآن في آياته (28: 88 و55: 26-27)[34].

بالتالي، فإن كل ظهور للنبوة هو «تحقق للآخرة»[35]، وإعادة إحياء لزمن الألوهية. والفكرة شبيهة بتلك التي سادت في الشرق الأدنى قديمًا عن إعادة إحياء الزمن سنويًا عبر الملوك، أو كما في أسطورة أدونيس[36]. والإيقاعات التفصيلية للاستعادات المشار إليها تعيد بدورها تأكيد مسائل عددية وكرونولوجية (وفق ترتيبها الزمني) خاصة بالأنموذج الأعلى. فعدد الرجال الذي حاربوا في بدر مع النبي ضد قريش في عام 624 للميلاد هو عدد الرجال نفسه من بني إسرائيل الذين قاتلوا مع داوود ضد جالوت[37]. ويوم عاشوراء (العاشر من محرم من كل عام) الذي تُستذكر فيه ملحمة الحسين في كربلاء هو نظير يوم الغفران عند اليهود (يوم كيبور)، ويعتقد الشيعة أنه اليوم الذي عفا

---

(34) إسماعيل بن عمر بن كثير، **نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم**، تحقيق الشيخ محمد فهيم أبو عبية رئيس بعثة الأزهر الشريف بلبنان، 2 ج (الرياض، 1968)، ج 1، ص 171-172، 176، 247؛ الطبري، **تاريخ**، ج 1، ص 55.

(35) استعير هذا الاصطلاح من: Löwith, p. 188.

(36) تفيد أسطورة أدونيس بوجود الصراع الذي لا ينقطع بين قوى الحياة المتجددة والموت الذي يهدد بالفناء. منشأ الأسطورة التاريخان البابلي والفينيقي وفيهما أن أدونيس يموت في موسم ليعود للحياة من جديد في موسم آخر. (المراجع)

(37) ابن الأثير، ج 1، ص 219.

الله فيه عن آدم وغفر له واليوم الذي استوت فيه سفينة نوح على الجودي[38]. ولقد أوحيَ إلى موسى بالتوراة في شهر رمضان كما نزلت أولى آيات القرآن في الشهر نفسه[39]. ومثلما يولي المسيحيون اهتمامًا خاصًا بيوم الأحد بوصفه اليوم الذي تلى أسبوع خلق الدنيا ولأن الآخرة ستقوم فيه[40]، يعتقد المسلمون بأن الجمعة هو اليوم الذي خُلق فيه آدم، وفيه مات، وسيكون يوم البعث[41]. إن خصوصية يوم الجمعة تمتد أيضًا لتطاول استحباب إقامة العلاقة الجنسية أيامَ الجُمَع[42]. إلى ذلك، روى المسعودي في القرن العاشر للميلاد نقلًا عن بعض معاصريه المسيحيين أنهم يؤمنون بأن اليوم الذي صُلِبَ فيه المسيح يوافق اليوم الذي هبط فيه آدم من الجنة واليوم الذي مات فيه[43].

يمكن التحليل الرمزي[44] أن يضطلع بدور المكمل الهرمنوطيقي وأن يكون أسلوبَ فهمٍ لهذه التكرارية المتسلسلة التي يصوَّر فيها التاريخ المقدس كتاريخ ربوبي. وتمامًا كما كان الظهور التاريخي للمسيح - وإلى حد ما فترة المسيحية البابوية - ضربًا من أخروية سابقةٍ لأوانها[45]، فإن الحال تنطبق أيضًا على الأحداث التاريخية ذات الدلالة الإلهية كلها، فهي إما أن تكون تنبؤًا لنهاية معروفة وإما استعادة لبداية سابقة. يُمكن أن يُقدمَ موسى بوصفه صورة عن المسيح، وهذا ما حصل فعلًا، كما فهمت الفُلك التي بناها

---

(38) Eitan Kohlberg, «Some Shi'i Views on the Antediluvian World,» *Studia Islamica*, 52 (1980), p. 57.

(39) اليعقوبي، ج 2، ص 34.

(40) Gilles Quispel, «Time and History in Patristic Christianity,» in: Joseph Campbell (ed.), *Man and Time*, Papers from the Eranos Yearbooks 3, Bollingen Series 30.3 (Princeton, 1957), p. 91.

(41) ابن كثير، **نهاية البداية والنهاية**، ج 1، ص 278-279، ويراجع النقد التشكيكي الذي يقوم به، ابن الأثير، ج 1، ص 20.

(42) نص لابن قتيبة، في: **الجنس عند العرب** (كولن، 1991)، ج 1، ص 7.

(43) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **كتاب التنبيه والإشراف**، تحقيق م. ج. دي كويجي (ليدن، 1894)، ص 125.

(44) لمراجعة دراسات بارزة في هذا المجال، ينظر: Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interpretation* (Paris, 1978), pp. 110 ff.

(45) Quispel, pp. 87 ff.

نوح ونجت من الطوفان كصورة مسبقة عن الكنيسة[46]. وفي الواقع، اعتُبرت الملكية الأوروبية القروسطية بمنزلة محاكاة لملكية المسيح، وصُوّر الملك المتوج على العرش كرمز للمسيح[47]. إن العلاقة التي تنشئها هذه القراءة أكثر جوهرية من تلك التي تنتج من الاستعارة المجازية أو الكناية[48]. إن الصورة والحدث، كما لاحظنا، مرتبان في تسلسل يقع خارج جريان الزمن بوصفهما تأكيدات ذات قوة دالة على قالبٍ ذي محايثة لا تنتظم في الزمن. فكما تم انتشال شخصيتي إبراهيم ومحمدٍ من الزمن الكرونومتري وأزيح فهمهما إلى منظور يتضمن معنى التجلي والظهور، وكما انتُزعت معركة بدر الآنفة الذكر من طابعها المحلي المرتبط بالإغارة والغزو في العُرف العربي القديم وقُرئت نصيًا بوصفها نوعًا من الجهاد وبالتالي عنصرًا من عناصر الربوبية[49]، كذلك الأمر بالنسبة إلى جميع الأحداث المعتبرة المقتلعة من واقعها الملموس في هرمنوطيقا تاريخ الخلاص (Heilsgeschichte)، فإنه تجري «إزاحتها [...] وموضعتها عبر منظور من الخلود» كما يصطلح على ذلك أورباخ (Erich Auerbach)[50]. لذلك يعتقد رجال الدين المسلمون أن العهدين القديم والجديد من الكتاب المقدس يحويان بالضرورة تصورات مسبقة عن الظهور المحمدي؛ وأي إنكار لهذا من المسيحيين ليس إلا نتيجة تحريف الكتاب المقدس[51]. ولقد شهَر آباء الكنيسة قديمًا في وجه اليهود

---

(46) لمراجعة الكتابات الضخمة عن هذا الموضوع يُمكن القارئ مراجعة البيان الممتاز في:
E. Auerbach, «Figura,» in: *Scenes from the Drama of European Literature* (Manchester, 1984), p. 38.

(47) E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, 1957), pp. 88-89, passim.

(48) للاطلاع على الفارق بين الكناية أو الاستعارة (allegory) والرمزية (typology) ينظر:
J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines,* 5th ed. (London, 1977), pp. 69 ff.; Auerbach, «Figura,» p. 54.

(49) حول هذا التحول يُنظر: Wansbrough, pp. 25-27.

(50) Auerbach, «Figura,» p. 42.

(51) ابن كثير، **البداية والنهاية**، ج 2، ص 147 وما بعدها. ولقراءة تأويل رمزي للعهد القديم كهذا ينظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى** (بيروت، 1987)، ص 51 وما بعدها؛ العظمة، **الكتابة التاريخية** (1993)، ص 32-34؛ A. Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London, 1986), p. 111.

تهمة رفض التأويل المجازي للعهد القديم واعتبروا أن ذلك كان بسبب رغبتهم الضمنية في عدم الكشف عن ذكر المسيح فيه[52].

كي يكون هذا التأويل الرمزي ممكنًا، فإن الزمن لا بد من أن يُفهم بواسطة رؤية محددة قائمة على دراسة ملامحه وسماته الخارجية ومحاولة التفرس فيها، وهو ما عرضنا بعض خصائصه سابقًا. يجب أن يُخصص الزمن المادي لسلسلة من الأحداث الموصوفة في وثيقة الربوبية الأولى والمقتصرة على تتابع المحطات تلك. في هذا السياق من التصنيف الزمني، يستأثر النمط السردي المرتبط بالعناية الإلهية بالزمن الكرونومتري، وذلك كضرب من التنظيم الخطابي، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى ضروب أخرى من التنظيمات الموجودة في الكتابة التاريخية من قبيل المَلَكية في الكتابة العربية التاريخية التي تعود إلى القرون الوسطى[53]. كما أن الخطابات المُلتَهِمة للزمن عن تاريخ الخلاص تستحوذ على الزمن من خلال اختزال محطات معينة من التاريخ وتحويلها إلى إدراك متمايز للخلود وللزمن العظيم تحت مسميات فلسفية من قبيل العناية أو التدبير أو القدر الإلهي، أو بوصفها إشاراتٍ أو رموزًا أو أنماطًا أو تصورات مسبقة أو مفاهيم متناسبة[54]. بناء عليه، فإن الزمن الكرونولوجي المتسلسل ليس إلا متصلًا خارجًا عن سلسلة محطات التدبير الإلهي، ولا يملك أي إيقاع متوافق؛ إنه مجرد تعداد لمجموعة من اللحظات غير المهمة، وليس له أي وظيفة جوهرية أو محايثة. فالمحايثة مضمون تتم مناقلته من محطة ربوبية معينة إلى محطة أخرى لاحقة عليها تستعيد سمات تلك وتعبر مساحات من الانفصال النوعي الشامل تطغى على اتصالها الكرونومتري. من هنا نفهم تشكل السلاسل التاريخية بدءًا بتكون أنموذج أعلى وصولًا إلى اختتام حلقة الزمن بإحياء حاسم وواضح لذلك الأنموذج.

---

(52) Harry Austryn Wolfson, *Philosophy of the Church Fathers,* 2nd ed. (Cambridge, Mass., 1964), p. 74.

(53) Aziz Al-Azmeh, «Histoire et narration dans l'historiographie arabe,» *Annales économies, sociétés, civilisations* (Mars-Avril 1986), pp. 411-431,

ويُقارن: Roland Barthes, «Introduction to Structural Analysis of Narratives,» in: *Image-Music-Text,* S. Heath (trans.) (London, 1977), p. 99.

(54) Dumézil, «Temps et mythes,» p. 245.

لقد تم تبيان تقدم السرد على السيرورة في هذا النوع من الخطاب التاريخي[55]؛ إن السرد الذي يدور حول تعاقب التجليات والتدابير الإلهية وتعاقبات نُسخها وصورها - كالأنماط والتصورات المسبقة والإنجازات - يقوم بتشكيل زمن المقدس كمساحة سردية له. وكي يفهم الاتصال عبر الزمن لا بد من أن يتم إظهار التعاقب من خلال براديغم مكاني قائم على مفهوم التجاور، وذلك بغض النظر عن أي انفصال؛ فهذا الأخير، لأنه انفصال كرونولوجي، فهو ليس إلا وهمًا. ومنذ زمن بارمينيدس نُظر إلى المكان بوصفه الشرط الأول لإمكان الكثرة؛ الكثرة في الزمن الضرورية للتعاقب الزمني - حتى تعاقب الهويات كما في هذه الحالة - وهي تجعل الزمن «بعدًا مكانيًا زائدًا» ومجرد امتداد ليس غير[56]. إن الزمن الكرونومتري أو «المألوف»، أي الزمن الأرسطي الذي يمثل قياس الحركة، هوَ في الواقع تباعد فحسب، وهو يعكس علاقة المكان بذاته لا غير[57].

كما يؤكد برغسون بالاعتماد على تراث عريق سبقه، فإنه لا يمكن ضمان التجانس عبر الزمن إلا من خلال تحييز يقوم بتوصيف الأحداث المجردة عن القيمة، ومن خلال ترتيبها على امتداد زمني[58] متصل. وفي تحليل برغسون، فإن هذا التجريد من القيمة مُعد للأحداث التي تحصل في العلوم الطبيعية والتي تؤشر إلى عناصر من «التعدديات المتصلة» التي يقع مقياسها خارجَها. إن هذا الانقطاع في لحظات الزمن الربوبي المترافق مع الأحداث التدشينية والسنن التاريخية والأنماط والتصورات المسبقة والإنجازات، يقوم بإنتاج

---

(55) Wansbrough, p. 91.

(56) Castoriadis, pp. 191-192, 200.

(57) Jacques Derrida, *Margins of Philosophy,* Alan Bass (trans.) (Brighton, 1982), p. 43.

(58) Henri Bergson, *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness,* F. L. Pogson (trans.) (London and New York, 1910), pp. 98-99, 107-108,

وينظر رد دريدا على هذا في: Derrida, pp. 35-37, 40-44.

من المفيد أن يتنبه القارئ إلى أن الكاتب ينحو أكثر باتجاه التأويل الإبيستيمولوجي لبرغسون كما في: Gilles Deleuze, *Le Bergsonisme* (Paris, 1966),

ويبتعد من التأويل الذي يتبناه عادة المحللون النفسيون عن المسائل ذاتها والذي يمكن أن نجده عند: Maurice Halbwachs, *Les cadres sociaux de la mémoire* (Paris, 1976), esp. chap. 7.

لازمنية واضحة؛ إنه بذاته تعددية مترابطة، وبالتالي فهو مساحة مكانية تحولت إلى شكل زمني. وهو يؤسس لـ«تعددية منفصلة» أو شبكة متشعبة منفصلة تفرز معنى مشابهًا لذلك الذي تعطيه الرياضيات الهندسية عند ريمان (Bernhard Riemann) للمضاعفات التي تحمل مقاييسها في ذاتها، والتي تكون وحداتها عددية فقط، وفق معنى تخيّلي مفترض[59]. ويقوم هذا المفهوم على افتراضين مقترنين يقولان بأن البعد المكاني ليس متجانسًا، وأن الرياضيات الهندسية قائمة على العلاقات لا القياسات. ففي تشعب منفصل وغير متصل كالذي ندرسه هنا، يكون المقياس (التباعد) متضمنًا فيه ولا ينتج من محور استمرارية خارجي[60].

في حالة أحداث التدبير الإلهي (providential events) المتضمنة مقاييسها فيها نفسها، فإن جوهرها الأنموذجي يوفر لها ركيزة زمنيتها الخاصة ومبدأ تباعدها، ذلك أنه العنصر الوحيد في تشكيل إيقاعها. على أن هذا الخط من الأحداث الخارجة عن الزمن بالدرجة الأساس والمؤسسة والمسنونة والمتكاملة مكتوب بتعابير العالم الدنيوية المتمثل في خط الأحداث الكرونولوجية الخالصة. ولا توتر بين الخطين: إن الأخير يعبر من خلال نبضات دنيوية عن حدوث الأول وتوقيتاته؛ فطريقة الكتابة خيالية بحت بالنظر إلى الثقل الأنطولوجي للتاريخ المقدس الذي يُعبر عن إيقاعاته باصطلاحات المحطات الكرونومترية التي جرى تضخيمها وتأكيدها في ذلك النوع من التاريخ. كما أن محطات الزمن المقدس مرتبط بعضها ببعض بروابط شبيهة بتلك التي تربط محطات الزمن الكرونولوجي، فكلاهما مترابط من خلال التعاقب الذي يمثل علاقة المكان بنفسه. وبناء عليه، يصبح من الممكن افتراض توافق هاتين الحركتين. وقد انصرف هيغل إلى هذه الغاية نفسها عندما تحدث عن تزامن الروح والطبيعة.

---

(59) Deleuze, pp. 31-32, 36.

(60) يُقارن: Ernst Cassirer, *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity,* William Curtis Swabey & Marie Collins Swabey (trans.) (New York, 1953), pp. 440 f.

بينما يطرح الزمن الكرونولوجي نفسه مجردًا من القيمة ومن دون أي ثقل نوعي يُذكر بوصفه التعاقب العادي للحظات، يقع زمن العناية الإلهية في قبالته مثقلًا بالوفرة التي لا تحمل الدلالات فحسب، بل العواقب أيضًا. ذلك أنه في عملية تركب التعاقب هذه، تقوم سلسلة الأحداث التي جرى التأسيس لها من خلال فعل أول مقتدر بإثبات نفسها بفردية شديدة قادرة على تفسير طبيعة تلك السلسلة، سواء أكانت ظهورية أم طقسية، وعلى تحويل المحطات اللاحقة بها إلى سنن معادة ذات حدوث أنموذجي.

بالتالي، فإن البعد المكاني لزمن التدبير الإلهي بوصفه زمنًا لإعادة الصوغ التاريخية، يُمكن تفسيره بأنه بعدٌ جينيالوجي. وأبرز خصائص هذا الأخير تأكيد الهوية من خلال إدراك الأصل [أي أصل تلك السلسلة الجينيالوجية] بوصفه تصورًا مسبقًا، واللاحق منه بوصفه معاودة وإنجازًا له. إن النزعة الملتهمة للزمن في خطاب تاريخ التدبير الإلهي - تمامًا كما هي الحال مع كل تاريخ جينيالوجي - تبدد ثقل الحدث الذي يندرج تحت إطار ذاك التدبير من خلال حرمانه من جاذبيته الخاصة التي يستمدها من ظروف نشأته في زمانه الخاص. بالتالي، يتوافق الزمن الإلهي في تمثيلاته المكانية مع زمن الأسطورة. إنه ينحو باتجاه تأكيد واحدة من مزاعم ليفي شتراوس في نظريته عن الأسطورة؛ يجري تشكيل الأسطورة على نحوٍ غير ذي مغزى قياسًا إلى صورة موسيقية تسمح للسرد الأسطوري - أو لظهور العناية الإلهية في حكاياتها وكتاباتها وتجلياتها المختلفة - بأن يُشابه شكلًا أسطوانيًا ذا بنية ثابتة (اللغة) تتجاور مع بعد مفتوح يتمثل في خطابها الخاص (parole). في هذا التحليل، لا تكون أخبار المضمون الخاص للأسطورة (أو الأحداث المحددة في مسار الخلاص) سابقة عليها، بل كما يقول ليفي شتراوس، إن «الأسطورة [هي التي] تتحرك باتجاه مضمون معين من خلال غواية جاذبيته الخاصة»[61]. إن الثابت هو المخطط لا المضمون.

---

(61) Claude Lévi-Strauss, *The Naked Man,* Introduction to a Science of Mythology 4, John Weightman & Doreen Weightman (trans.) (London, 1984), pp. 633, 629,

ويُقارن: Yuri M. Lotman, *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture,* Ann Shukman (trans.) (London and New York, 1990), p. 34.

بذلك، تُدمج حركة تطور الكائن الواحد بحركة تطور عرق كامل؛ ففضاء السرد، مثل فضاء الزمن التاريخي في أخباره المقدسة، مقسم بواسطة فواصل تشابه تلك التي تنظم مساحة عمل البرهان ومساحة المنطق.

- 2 -

بناءً على ما تقدم، فإن التحديد والانغلاق الشاملين اللذين تعرضنا لهما ليسا مقتصرين على تاريخ الخلاص أو الذاكرة الطقسية؛ فنطاق تفسير النماذج العليا وتأويلها واسع جدًا، ذلك أن الفهم الأنموذجي للماضي حُدّد ضمن مضمون تربوي، والأسطورة ليست مجرد «تاريخ مثالي»[62]. وتُقدّم الأحداث الأنموذجية في كل مجال في قالب من العِبَر الموجهة للسلوك. وتمتد هذه النماذج ابتداءً من «الموسوعة الهومرية»[63] عابرة جميع مساحات التشكيلات التاريخية التي تكون ثقافاتها شفهية بالدرجة الأولى. فنرى مثلًا أن حركة أتقياء مقاطعة لانغيدوك الفرنسية (الكاثاريين) تبنت بالكامل المثل الأخلاقي (exemplum) وسيلة تربوية[64]، ويقوم النوع الأدبي لكتب **نصائح الملوك** بالدور نفسه. وللعمل على الهدف ذاته في الثقافة العربية الإسلامية في العصور الوسطى، وُحّدت كتب **نصائح الملوك** والتراث الحديثي النبوي مع الغاية التربوية المرجوة من الكتابة التاريخية التي هيمنت على مجموع أمثلة النماذج العليا للأساليب السياسية والأخلاقية والتقوائية.

في تلك الحالات كلها، وفي أثناء عملية القراءة الأنموذجية لها، ثمة مفهوم للزمن ناقشناه آنفًا يقوم على اعتباره المحطة المزدوجة لتأسيس الحدث واستعادته، وذلك على امتداد المتصل [الطيف] الكرونولوجي بينهما. بالتالي، ليس هذا الفضاء فضاء تعاقب فحسب، بل فضاء مشتمل على سلسلة نَسَبية

---

(62) Mircéa Éliade, *Traité d'histoire des religions* (Paris, 1949), pp. 366-367; cf. chap. 11, passim.

(63) Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Oxford, 1963), chap. 4, passim.

(64) Emmannuel Le Roy Ladurie, *Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village, 1294-1324,* Barbara Bray (trans.) (Harmondsworth, 1980), p. 344.

وعملية إخصاب: إنه الفضاء الذي يقوم بتثبيت موقعه تحت رعاية مجموعة من التسميات. وفي الخطاب الذي يتناول النماذج العليا، يبقى تمييز الأولوية الزمانية من الاقتدار الربوبي خياليًا فحسب، شأنه في ذلك شأن البعد المكاني الكرونولوجي، ويظل خاضعًا للثقل الأنطولوجي لمواقيت الظهور أو الطقوس. إن التعديل الذي أجراه فيلون الإسكندري على برهان التدبير الإلهي جاعلًا منه برهانًا للخلق[65]، ومن ثم التأكيدات المتعاقبة والمتكررة التي نجدها في الفكر الإسلامي الوسيط حول الصدارة الزمنية والأنطولوجية والمعيارية لبعض النماذج[66]، تُعد تشكلات فلسفية متطورة لاستعارة مفهومية قديمة قامت على أساس من السحر التعاطفي والتعويذي. وتُنسب الأرجحية دائمًا إلى ما هو سابق وأولي، ويعود هذا الثقل إلى الخصائص الوراثية التي يشتمل عليها هذا الأخير، والتي يمكنه أن ينقلها إلى السلالة التي تتحدر منه.

لا تنطبق هذه الصدارة الأنطولوجية للأنموذج الأعلى، في ظهورها أو في نمطها الربوبي المتضمن فيها، على السنن التي جَرت وتحققت فحسب؛ فصدارة كهذه لا تقتصر على أنماط تمامية الأحداث الموصوفة في التاريخ الأخروي للمستقبل - المستقبل المستحضر إلى الواجهة - أو على أشكال السلوك السياسي الفطن الموجود في السجلات التاريخية أو كتب **نصائح الملوك**، بل تمتد بشكل موازٍ إلى السنن والتشريعات التي لما يحن وقتها، والتي لا تكون لها حتميةُ الأحداثِ الأخروية وقطعيتُها. ولهذا المفهوم الجينيالوجي الشامل آثار متعددة أهمها تلك المتعلقة بالنزعة التشريعية الإسلامية في القرون الوسطى التي بنت أسسها على براهين مختلفة مستمدةٍ من سلطة وشرعية نصيتين. وتتخذ السرديات ذات الأسس الأنموذجية من البيانات الأدائية والإنجازية نمطًا وشكلًا لها، ونجد هذه البيانات في النص القرآني ونصوص تشريعية أخرى. وهذه الأخيرة، لأسباب قانونية أو تقوائية، تشتمل على سجلات للأحداث الأنموذجية التي يمكن أن تتكرر أو أن يُعاد نسخها.

(65) Harry Anstryn Wolfson, *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam* (Cambridge, Mass., 1968), vol. 1, p. 298.

(66) Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 1 ff.

ويمكن رد السمة القطعية والمعيارية الكاملة لهذه الأحداث، عند تحققها، إلى الطبيعة الأنطولوجية الصافية التي تميز هويتها الخاصة، والتي رأينا أنها تشكل عماد زمن النماذج والسنن العليا. ولا يمكن التردد الذي يحكم هذه المجموعة من الأوامر والنواهي والتوصيات والتحذيرات أن ينقض أنطولوجية تلك الهوية بأي نحوٍ من الأنحاء؛ فالتنافر أو التعارض، في هذا المنظور، مجرد انحراف أو ضلال متوافق أنطولوجيًا مع النقص والعوز.

تقوم البراهين المستمدة من السلطة بتلخيص هذه البنية، إذ إنها تقوم على مفهوم تخيّلي للزمنية ناتج من الطبيعة الأنطولوجية للهوية، وبموجبها، يلزم إعادة سن النص التشريعي بوصفه الفعل الموضوعي الوحيد. إن صفة هذه السنن الجامعة للأولوية والنهائية في آنٍ، والتي تظهر في تاريخ الخلاص والذاكرة الطقسية، تؤسس للعلاقة بين الفعل التكويني السابق والتشريع القانوني اللاحق عليه في الفقه الإسلامي (كما في أنظمة قانونية أخرى).

لقد تنبه الفقهاء المسلمون القروسطيون بشكل كامل للمشاكل الظاهرة التي ترافق أي محاولة لربط التشعبات المتحولة للحياة اليومية بالنص الحتمي للنماذج العليا الموجودة في النصوص الإسلامية التأسيسية ذات التأثير الشرعي، كنص القرآن والحديث النبوي المشتمل على أقوال النبي وأفعاله وأقواله، إضافة إلى أقوال بعض أصحابه المقربين، وفي مرحلة لاحقة النصوص الشرعية المتقدمة التي جرى تكريسها بوصفها إجماعًا للمسلمين على مسألة معينة (هذا الإجماع شبيه بما سمي لاحقًا «الرأي العقائدي المشترك» (opinio communis doctorum) لرجال الكنيسة المسيحيين في القرون الوسطى). وفي الواقع، يضم علم أصول الفقه مجموعة المفاهيم المنطقية والتأويلية والمناهج الاستنباطية التي تهدف إلى إدارة التشعب اللانهائي للعالم من خلال منظومة من النماذج العليا الكامنة في الأصول التي تشكل مجتمعة النص المقنن والحاكم للنصوص التشريعية الأخرى. وبعبارات فقهية حديثة، يتركز الهم الأساس للنظرية الشرعية الإسلامية في السؤال الجدالي المحتدم عن الثغرات والنواقص في القانون. لقد بُنيَ التداول الفقهي البالغ التطور لفقهاء القرون الوسطى على الاعتقاد بأن

مهمتهم الأساسية مرتبطة بهذه الثغرات، ذلك أن الفكر القانوني الإسلامي يقوم على افتراض جذري متمحور حول نظرية عدم الاكتمال: من المحال أن تتوفر نماذج عليا كافية لجميع أشكال الحياة، وبناء عليه، ينصبّ الهم الأساس باتجاه ملاءمة الواقع للنماذج الموجودة. وتظهر النقاشات الحديثة حول هذه الإشكالية في الفقه بدئية إذا ما قورنت بالجدال السابق عن المسألة ذاتها[67].

لم ينتظر النظام السليم للعالم إتمام رسالة التوحيد مع البعثة المحمدية، وكذلك فعلت الأسس الأنموذجية المتضمنة في النصوص الإسلامية التأسيسية المتعددة التي تشكل المصدر الأوحد لهذا النظام. والسبب في ذلك أن النظام، بصرف النظر عن التباسه ونقصه، قام منذ زمن طويل قبل مجيء نبي الإسلام. ففي أي حال، قد علّم الله آدمَ أصول النظام الكوني وأسُسه[68]. لقد استخدمت البشرية دائمًا، على الرغم من عدم كمال هذا الاستخدام وعدم اتساقه، ملَكة التفكير المنطقي للحفاظ على أشكال النظام متوافقة مع الصالح الإنساني. إن مجيء الشريعة مع محمد - وهنا يجب تأكيد أن هذا المصطلح الذي يُساء فهمه غالبًا هو إشارة عامة إلى النظام، على شاكلة المفهوم الإغريقي «الناموس» (nomos)، أو المفهوم الهندوسي «دارما» (dharma) [الشرع بالمفهومين الهندوسي والبوذي]، ولا يشتمل على تحديدات قاطعة مخصوصة - رتب ونسق من جديد ميول الطبيعة البشرية لِخدمة المقصد الإلهي الأسمى المعبر عنه في النص التشريعي؛ ويتم هذا من خلال منهج يُعزز الصالح الإنساني بالأوامر التشريعية، ويوقف الجور والإثم بالنواهي التشريعية، ليقوم في نهاية المطاف بإعداد الحياة الدنيوية وتهيئتها للآخرة[69].

---

(67) لبيانات عامة باللغة الإنكليزية عن الفقه الإسلامي ينظر: M. H. Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence* (Cambridge, 1991); W. Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul al-fiqh* (Cambridge, 1998).

(68) الشاطبي، **الاعتصام**، تحقيق محمد رشيد رضا (القاهرة، 1914 [1332 هـ])، ج 1، ص 46.

(69) ينظر على سبيل المثال: الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق محمد منير (القاهرة، 1922 [1341 هـ])، ج 2، ص 27-28، 255-256؛ ج 3، ص 7، 88.

بهذا المعنى، فإن الانتقال من التنظيم الطبيعي الفطري إلى التنظيم المحكوم بالشريعة مشابه للانتقال الذي حصل على صعيد نظريات الحقوق الفطرية في انتقالها من «قانون أقوامي» (ius gentium) إلى «قانون مدني» (ius civile). وتوازى هذا مع نقلة من تفكير عقلاني مشغول بالمصالح الإنسانية إلى إملاءات قانونية توجه الصالح الإنساني وتقيدها لتتوافق مع المتطلبات الشرعية العليا للشريعة. بكلمات أخرى، أزاح الخطاب القانوني المعنى المعجمي للاصطلاحات، إلى جانب الإجراءات الغائية النافعة (zweckrational) للنظام الإنساني، باتجاه فضاء خطابي يعطي الأولوية للمعنى التقني للاصطلاح في سياق فقهي عام، ويفضل المقصد الفقهي البحت على الاعتبارات الوضعية الطبيعية الخاضعة لقواعد السببية وغائية الأفعال وعواقبها. ويقوم هذا الإجراء الانتقالي المشابه لإزاحة المعاني من المعنى الحرفي إلى المجازي[70] على نظرية دلالية عربية قروسطية تعتبر أساسية في الفقه. وتقوم هذه الأخيرة بتقسيم المعاني إلى معجمية لغوية، واتفاقية متواضع عليها، وشرعية فقهية[71]. وبشكل مشابه، ثمة تعبير حديث بالغ التأثير يرى أن الأساس القانوني الذي يؤمن الصلاحية الموضوعية لنظام تشريعي معين يوازي المفهوم الكانطي عن الأحوال المتعالية للمعرفة[72].

بناء عليه، يتحدد الحكم الشرعي بالتمايز من الطبيعة والسببية الطبيعية أو الاجتماعية (على الرغم من أنه غير معارض للطبيعة كما يقول دارس حديث متحمس للرأي الكانطي السابق)[73]. ويضطلع حكم كهذا بدور السببية القانونية

---

(70) محمد بن محمد البزدوي، **كنز الوصول**، مطبوعًا على هامش: **البخاري، كشف الأسرار** (اسطنبول، 1884 [1301 هـ])، ص 1014.

(71) أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم أصول الفقه** (القاهرة، 1937 [1356 هـ])، ج 1، ص 322 وما بعدها؛ أحمد بن محمد الشوكاني، **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول** (القاهرة، 1937)، ص 21-22. وفي الواقع، فإن الدلالة في الفكر العربي الإسلامي الوسيط ليست مقتصرة على هذا التقسيم الثلاثي، بل إنها كانت متعددة الفروع. ينظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 106 ff., 115 ff.

(72) Hans Kelsen, *Pure Theory of Law,* Max Knight (trans.) (Berkeley and Los Angeles, 1967), paras. 3, 16, 34d.

(73) Ibid., para. 17.

استنادًا إلى «مبدأ الاستجلاب» (principle of importation)[74]. بناء عليه، ليست المسألة مسألة سببية طبيعية منخرطة في الحكم الشرعي، بل سببية قانونية صارمة متعلقة بالشريعة[75]. وعلى الرغم من أن هذه السببية القانونية الشرعية مرتبطة في النهاية باعتبارات دينية، إلا أنها تبقى، من منظور الوصف الشرعي الأعلى، شبيهة بالاعتبارات التي تفرضها الطبيعة البشرية ومصالحها؛ إذ إن الموضوع الديني والموضوع القانوني غير متماثلَين[76].

مجردًا من الطبيعة بشكل صارم، وحتى من الخواتيم الدينية، يرسم القانون الإسلامي معالم تحققه في دائرة من العلاقات الخاصة به وبخطابه والقائمة بين البدايات والإعادات، بين النماذج الأولى والسنن المتكررة. وبذلك، يُنتج تأثيرات توكيدية وفواصل مقسِّمة مشابهة لتلك التي صادفناها في أثناء الحديث عن أزمنة الطقوس والتجليات العظيمة. ويُشار إلى هذه الخصوصية وتؤمَّن وتُعَدّ بواسطة وسائل تقنية وضعت في خدمتها، وأولاها تلك التحديدات التقنية ذات التسمية الأحادية التي أشرنا إليها. لكن الأهم من ذلك كله والذي يترتب عليه الأثر الأكبر هو الوسائل التقنية التي تربط السابق باللاحق، أي التي تقوم بتثبيت نمط معين يربط موجبات الأنموذج الأول بالأحداث التالية.

يمكن أن تقوم هذه العلاقة إما بين استحقاقين لا واسطة بينهما فيتشارك السابق واللاحق جهرًا ظروفًا متشابهة، وإما بين محطات تتوسطها اعتبارات ظرفية زائفة. إن الأنموذج السابق والأصلي (arché) يجد ما يعبر عنه في البيانات المنفصلة التي يشتمل عليها الخطاب التشريعي. ويُعرف مجموع هذه البيانات باسم **الأصول**، بينما يكون اللاحق مجرد **حكم** يُصطلح على مجموعه باسم

---

(74) Ibid., para. 18.

(75) علي بن أبي علي الآمدي، **الإحكام في أصول الأحكام** (القاهرة، 1914)، ج 1، ص 182.

(76) Baber Johansen, «Staat, Recht und Religion im Sunnitischen Islam,» in: H. Marré & J. Stütig (eds.), *Essener Gespräche zum Thema Staat und Kirche* (Münster, 1986), vol. 20, p. 17; Barber Johansen, «Die Sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (*hukm*) im islamischen Recht,» *Die Welt des Islams*, 28 (1988), pp. 271-273, 278-279; Chafik Chehata, «La Religion et les fondements du droit en Islam,» *Archives de philosophie de droit*, 18 (1973), pp. 19-21,

ويُقارن: Kelsen, para. 18.

الفروع[77]. والأصل بيان متضمن لحكم متعد قابل للتطبيق في موارد أخرى تتعدى الأصل نفسه[78]. إنه أصل يمكن التحققُ مباشرة من صحة الحكم الكامن فيه[79]، فهو إلى حد ما بدهي، ذلك أن النصوص الشرعية الجازمة والقطعية تقوم بإيضاحه (هذه النصوص هي القرآن كلام الله، والحديث الذي يشكل السنة المثالية للنبي المعصوم). ويُعرف الحكم عادة بأنه «الخطاب التشريعي المتعلق بالأفعال»[80] التي يقوم بها المكلفون أو التي يجب عليهم أداؤها[81]. ولا تحتاج العلاقة بين النوعين (الأصل والحكم) إلى أي واسطة عندما يكون الأصل قطعي الدلالة (النص) وغير قابل للتأويل، من قبيل تحريم أكل لحم الخنزير والميتة والدم. وثمة طبقة أخرى يُمكن القول إنها تتصف بغموض ظاهري: إنها ظاهرة **النسخ** التي تعني أنه أوحي بآية قرآنية يسبقها وحي معارض لمضمونها. ومن الأمثلة على النسخ إباحة الخمر ثم تحريمه بآية «لاحقة»، وتحليل العقد المنقطع (زواج المتعة) في آية ثم تحريمه في آخرى. ويسهل التنبه هنا إلى أن ظاهرة النسخ التي نتحدث عنها هنا مشابهة لكيفية فهم الإسلام بالنظر إلى الاعتقادات التوحيدية التي سبقته، خصوصًا في العهدين القديم والجديد: لقد جاء الإسلام لإلغاء سلطة هذه النصوص الموحَى بها وتأثيراتها في مجالات عدة، ولكن ليس للقضاء على جوهر رسالتها.

بعيدًا من ظاهرتي **النص والنسخ** اللتين تشتملان على أوجه قليلة من أوجه الحياة، جرى تحويل لانهائية العالم إلى حالات يتم تقديمها بواسطة تأويل النص

---

(77) حُذفت جملة من الأصل هنا لأن الكاتب يوضح فيها الاصطلاحات الإنكليزية التي سيستخدمها للحديث عن الأصول والفروع بعيدًا من أي جدال في سبب التسمية وجذورها، والجملة هي: Both terms are particularly apt for genealogical arguments, but I shall term them henceforth «principle» and «consequent» or «instance» respectively. (المترجم)

(78) ابن عقيل، «كتاب الجدال على طريقة الفقهاء»، تحقيق جورج مقدسي، نشرها *Bulletin d'Etudes orientales*, vol. 20 (1967), para. 48.

(79) أبو سعيد عبد الله بن عمر البيضاوي، **منهاج الوصول إلى علم الأصول** (القاهرة، 1908 [1326 هـ])، ص 94.

(80) الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 35.

(81) سليمان بن خلف الباجي، **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**، نشرتها كلية علم الإسلام في جامعة السوربون في باريس، السنة 7، تحقيق ع. تركي (باريس، 1978)، المقطع 19، ص 300 وما بعدها؛ الآمدي، ج 1، ص 227.

وتفسيره كأمثلة على الأصل. في الواقع، يشكل **علم أصول الفقه** بالدرجة الأساس مجموعة من الإجراءات الهرمنوطيقية المساعدة في فهم النصوص وتفسيرها، والتي تجعل هذا التفسير للنصوص التأسيسية متعديًا وقادرًا على تلبية التشعب اللانهائي للعالم المتحول باستمرار. بناء عليه، بعد إجراء التعديلات اللازمة (mutatis mutandis)، يمكن المرء أن يعبر عن هذا من خلال بروتوكول اصطلاحي معين، وأن يدعي أن غاية أصول الفقه تحويل العقلانية الثانوية إلى عقلانية أولية وأساسية. فمن خلال إجراءات عملية تفسيرية بارعة وشكلية يكتسب التشريع أصولًا ثانوية ذات امتداد جوهري أوسع من تلك التي تشتمل عليها النصوص الأولية، ذلك أن **الأدلة** ذات الأهمية التشريعية لا تشتمل على **الأصل** فحسب، بل على **معقول الأصل** أيضًا، أي على مجموع التفصيلات المسكوت عنها والتي تتجاوز النص من دون أن تناقض معناه الظاهر.

إن **التأصيل** الذي يكون عبارة عن إقحام مثال معين أو حالةٍ ما في سياق النص، يتخذ هنا شكل سلسلة استنباطية تمتد بين الأصل والناتج الذي يخرج منه. ذلك أن **معقول الأصل** يضيء على جملة من الافتراضات القائمة على سببية ظاهرية تقع في خلفية الحكم الذي يفصح عنه النص. وتغدو هذه المسألة ذات صلة مهمة بعد إجراء عمليتين تقومان بتأسيس هذا **التأصيل**. وكي يصير هذا الأخير حاسمًا ونهائيًا، لا بد من تنفيذ تينك المرحلتين والاستغراق فيهما بشكل استنزافي أو الوصول في تطبيقهما إلى مرحلة تصيران فيها غير مجديتين بعد ذلك[82]: **التفسير**، وهو التحقيق اللغوي، **والتأويل**، وهو التحليل الدلالي التاريخي الذي ينطوي على مجازات مرسلة (تعميمية وتخصيصية)، وتضمينات، واستعارات واعتبارات مشابهة تنطبق بشكلٍ متساوٍ على الكلمات المفردة والعبارات المركبة. وجنبًا إلى جنب، تساهم هذه العناصر في استخلاص الأنموذج الأعلى من خلال التمثيلات التأشيرية إليه. وتحاول هاتان العمليتان سدَّ الثغرات كلها وإزالَة أي غموض قد يعتري تأصيل تلك العلاقة

---

(82) لعل الكاتب هنا يشير إلى المفهوم الفقهي للاجتهاد الذي يُعد استغراق الجهد فيه واستفراغ الوسع لأجله أحد أهم أركانه الضرورية والتي تعني أن الرأي الناتج منه يحظى بأهلية شرعية ومقبولية علمية. (المترجم)

النوعية والسببية الزائفة. ولا يمكن إنجاز هذا الأمر بغير افتراض وجود نص أصلي (Urtext) يستعيد المضمون المقصود والكامن في عبارة النص الذي يتم تفسيره: إن الأشياء، بما في ذلك البيانات النصية، غير قابلة للاستعادة من خلال التاريخ، بل وفق افتراضاتها وتقديراتها الأصلية.

متى اتضحت نية النص ومقصده فإنه يجري افتراضها **علة** للحكم. وعلى أساس العلة هذه، يُبتنى مفهوم **القياس** البالغ الأهمية والذي يصل بنا إلى المبنى الرابع من مباني التشريع؛ الثلاثة الأخرى كما أشرنا هي القرآن والحديث والإجماع. لكن قبل الدخول في نقاش مسألة القياس، لا بد من تأكيد أن مفهوم **العلل** ليس طبيعيًا أو عقلانيًا، وإنما شرعي صِرف، ذلك أنه جرى افتراض العلل على قاعدة من السببية التي حددها الشارع فحسب (الله، أو بشكل أقل النبي) بغض النظر عما إذا كانت العلل هذه متوافقة مع ضرورات طبيعية أو عقلانية. ولقد اتخذ المعتزلة من هذه المسألة قضية وأثاروا حولها نظرية ربوبية مختلفة؛ ذلك أن الأحكام الإلهية اتصلت منذ إنشائها بالصالح الإنساني بشكل ثابت، وبناء عليه، فإنه لا يمكنها أن تأمر بما يخالف العقل. ولازم هذا القول أن العقل البشري قادر، بواسطة ملكاته الفكرية، على تعقل الخير والشر ومعرفتهما[83]. على أن هذه النظرية لم تلقَ رواجًا في عموم الفكر الإسلامي السني الذي نظر إليها بشكل عام بوصفها تجرؤًا على القدرة الكلية لله المفترض أنها مطلقة، الأمر الذي يفسح المجال لما هو اعتباطي وغير قابل للتنبؤ به: إن الله، في الاعتقادات الإسلامية أو اليهودية المشابهة، كائن غير اعتيادي ولا يمكن حده أو حصره بالأوامر الأخلاقية التي فرضها هو على عباده. وبالتالي، فلا معنى للحديث عن الأحكام الشرعية الأصلية، في قبالة تلك الطبيعية والعقلانية، قبل التشريع المحمدي[84]. مثلًا، على الرغم من تكريس الأثر المُسكِر للشراب كعلة لتحريم الخمور، إلا أن هذه السببية الطبيعية عرضية في مقابل

(83) ينظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 82, 88 ff.

(84) لقراءة تراثية في هذا المعنى ينظر: الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 8، 55 وما بعدها. ولقراءة أكثر وضوحًا وحدَّة تتضمن رفضًا لأي مفهوم سببي ولو على نحوٍ مجازي، ينظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق أحمد شاكر (القاهرة، [د.ت.])، ص 1127-1131.

العلة الحقيقية للتحريم الإلهي الموجود في القرآن. في الواقع، لا يدل السُّكر بشكل قطعي على ضرورة طبيعية للتحريم، وإلا لكان تحريم الخمر عالميًا في كل مكان وزمان[85]. لقد تم افتراض الأسباب الطبيعية الظاهرية كهذه بوصفها إشارة نابعة من الرحمة الإلهية، وبالتالي فإنها تجعل فهم الحكم الشرعي أقرب إلى الأذهان البشرية من دون أن تتحقق قطعيًا من أي «سببية» موجودة في نية الشارع الممتنعة عن الوصف[86].

بناءً على ما تقدم، فإن العلل الشرعية، وبموجب شبه إجماع عام، هي **أمارات** «سميت عللًا على نحو المجاز، ذلك أن العلة هي ما يُسبب المعلول بذاته»[87]. إن قوة العلة بالتالي اسمية فحسب، ونسبة الفاعلية إليها مشابهة للقول إن السواد هو علة نسبة السواد إلى ما هو أسود[88]. ولعل أبرز تطبيق على هذا هو الأوامر الدقيقة في العبادات: لا إشارة مطلقًا إلى علة كون الصلوات المفروضة خمسًا في كل يوم، ولا يمكن تقديم تفسير لطقوس الحج وأركانه، أو شروط الطهارة وكيفيتها، أو إجراءات الطلاق وفروضه[89]. إن ما يجعل هذه الأفعال ضرورية وإلزامية هو الأمر الإلهي الموجه إلى الإنسان في الخطاب التشريعي، والذي يحدد على سبيل المثال وجوب الصوم مع ولادة هلال شهر رمضان وليس أي شهر آخر. وإذا شهد أربعة شهود ذكور على زنا شخص محصن، فإنه يُحكم فورًا بحد الرجم حتى الموت، لا لأن الزنا يستلزم الرجم[90]، بل لأن هذه العقوبة هي المحصلة اللازمة لشكل محدد من

---

(85) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **المقدمات الممهدات** (القاهرة، [د.ت.])، ص 23.

(86) البزدوي، ص 661، 663.

(87) ابن عقيل، ص 42.

[وحاصل الكلام هو الرأي الأصولي المعروف أن علل الشرع إنما هي أمارات وعلامات نصبها الله دلائل على الأحكام، فهي تجري مجرى الأسماء، لا أنها السبب في التشريع. (المترجم)].

(88) أبو الحسين محمد بن علي الطيب البصري، **كتاب المعتمد في أصول الفقه**، تحقيق محمد حامد الله وآخرون (دمشق، 1964-1965)، ص 704.

(89) أبو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص**، تحقيق محمد علي النجار (القاهرة، 1952-1956)، ج 1، ص 48؛ الشاطبي، **الاعتصام**، ج 2، ص 129.

(90) الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 93.

الجنوح الجنسي الذي تشهد عليه مجموعة من الظروف المحددة في الممارسة الإسلامية الأولى (والحكم هنا للمفارقة مأخوذ من خارج النص القرآني).

في هذا السياق تحديدًا، يُقحم المنطق القياسي القائم على مفهوم «العلل» هذا [وهو ما يعرف بالأمارات]. وتتحدد «السببية» المباشرة التي لا تحتاج إلى واسطة من خلال النص كما رأينا ذلك سابقًا. أما بالنسبة إلى الباقي، ففي الفقه الإسلامي مجموعة من الطرائق التي تؤسس لهذه «السببية»: بعضها يقوم على مفاهيم استقرائية، وبعضها على التماثل والتشابه، وأخرى على التلازم، ولاحقًا على المصلحة الإنسانية[91]. وفي الأحوال كلها، ينصب التركيز بشكل كبير على البعد اللغوي لهذه «السببية». فيتم اختزال تفصيلاته المختلفة إلى تنويعات اسمية مرتبطة بتواضع اصطلاحي أو غير ذلك[92].

على أن الكتابات التي تعالج هذه المادة ليست متسقة دائمًا أو متسلسلة، ويظهر أنها خلاصة حركتين مختلفتين حصل بينهما بعض التقارب: **الأولى** تخص السجل الذي يستعيد التصديقات المفهومية للأوامر الشرعية المعمول بها، **والثانية** حركة التعديلات والتحسينات الأيديولوجية التي أجراها الإسلام الكلاسيكي والتي سنناقشها بعد قليل. وشكلت هاتان الحركتان معًا **أصول الفقه** في شكله المدرسي المعروف في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. إلا أن من غير المفيد لدراستنا هنا أن نقتفي هذا المسار أو أن نتتبع مسألة انتظامه الداخلي[93]. فما يحظى بالأهمية القصوى هنا هو أن المفهوم المحوري **للعلة** الذي تقوم عليه العملية القياسية ليس علة فقهية أو نظرية قانونية تأسيسية (ratio

---

(91) للاطلاع على آراء شاملة ووافية ينظر: الشوكاني، **الإرشاد**، ص 210 وما بعدها؛ البيضاوي، ص 83 وما بعدها.

(92) الشوكاني، **الإرشاد**، ص 206-207؛ الباجي، **المنهاج**، ص 47-48، وينظر: عادل فاخوري، **الرسالة الرمزية في أصول الفقه** (بيروت، 1978)، ص 29-30.

(93) يمكن القارئ الرجوع إلى العمل الدقيق لـ: حمو النقاري، **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية** (الدار البيضاء، 1991)، الفصل الرابع.

ولمراجعة دراسة مفصلة عن العلل، ينظر: سالم يفوت، **حفريات المعرفة العربية الإسلامية. التعليل الفقهي** (بيروت، 1990).

legis) صالحة في الفقه، بل هو مفهوم يعمل على ربط السابق باللاحق الناتج منه بناءً على أصول مختلفة.

تقوم هذه الملازمة العِلّية بين السابق واللاحق على يقين متعلق بأهلية الحكم الشرعي وملاءمته، من غير أن يستتبع ذلك اليقين أي نتيجة إبيستيمولوجية، ذلك أنه يُمثل القطعية العملية (**القطع**، بوصفه نتيجة واقعية براغماتية، لا **اليقين** ذو الحتمية المعرفية الإبيستيمولوجية) التي يُشار إليها بواسطة «العلل». إن القياس، أو الدلالة على نتيجة شرعية، استنباط يقود إلى حكم يُصدره مفسر وفاعل محدد هو الفقيه. ولا يقوم هذا القياس على أرضية موضوعية أو ميتافيزيقية، بل على المؤشرات التلازمية التي يتوصل إليها الفقيه[94]. وتكتسب هذه المؤشرات قوتها من كونها صادرة عن فاعلين محددين ينطقون باسم منهج تفسيري محدد: إنها قوة التراث. ولا تستمد قوة السلطة الشرعية نبضها من الثقل الإبيستيمولوجي واليقينيات، بل تتشكل بأسلوب تأصيلي فني. بناء عليه، تصبح قوة الأنموذج الأول قوة استنباطية للقياس تقوم بإضافة معنى شبه منطقي إلى الدلالة الشرعية وتؤمن الاتصال بين السابق واللاحق. وفي نهاية المطاف، فإن هذه القوة مستمَدة من أنطولوجية الهوية التي سبق أن أشرنا إليها.

لتصبح هذه النقطة جلية بالتمام، لا بد من إدراج بعض الملاحظات على الكيفية التي تتأمن فيها هذه العلاقة الرابطة بين السابق ونتيجته. ويتضح أن إسناد صفة التشابه ظاهري، وتحتاج إليه سلطة الأسبقية التي يفترضها المشرع والمفسر. إن هذا التشابه مفترض في حدود علاقة لا ثابت فيها إلا افتراض وجود قدرة اجتهادية، وبالتالي قدرة استنباطية. إن تشابك هاتين القدرتين، أو قل تماثلهما أو في الأقل قابلية تبادل الأدوار بينهما، يُشكل العلامة الفارقة لمنطق جينيالوجي بكل ما لهذا الأخير من تماثل متصل بين أقدميته وقدرته وإبداعه في رحاب الهوية الخاصة به. وهذه الكيفية بالتحديد هي التي يلخصها أبو حامد

(94) الآمدي، ج 1، ص 7-8؛ البيضاوي، ص 78، 82-83؛ ابن رشد، ص 24.

الغزالي (ت 1111م) عندما يصف علاقة النتيجة بالأصل بأنها علاقة خضوع **وإذعان**(95)، حيث لا بد من توظيف بعض التعنيف والقسوة كي يصير ما هو بالفعل سلسلة تراتبية من العناصر التي تفصل بينها مساحات شاغرة في الزمن الكرونومتري، سلسلة أنموذجية من اللحظات المتعاقبة والمتماثلة والمتجانسة التي تشكلت بفعلٍ تأسيسي فريد. وهذا ما يُولد الإذعان الذي يتحدث عنه الغزالي: خضوع لمِثال محدد تتخذه السلطة الشرعية الكهنوتية نمطًا ثابتًا يحدد العلاقة نوعيًا بوصفها علاقة تأصيلية ودليلًا على السلطة ومسوغًا لها. وتتأثر التأكيدات المتوالية للزمن العظيم الأسطوري والإلهي بتجريد النتائج اللاحقة من طبيعتها وبإخراجها من المعنى المعجمي إلى المعنى التقني الشرعي في ظل سيادة إيقاع قانوني قائم على التدفق المنتظم للأوقات الكرونومترية.

كما حال الزمن العظيم الذي نوقش في المبحث الأول من هذا الفصل، فإن الإيقاع القانوني ليس متقطعًا، بل إنه يستنسخ بنى الزمن العادي. والسمة الأبرز لهذا الزمن، كما رأينا، هي البنية المكانية للتعاقب الصرف، حيث لا يكون لمدى المساحات الفاصلة بين المحطات المختلفة أي علاقة بالاستعمالات البنيوية أو التخطيطية البيانية على حد سواء، وكذلك فإنه يتحرر من أسر الحتميات التي يفرضها التسلسل أو العلاقات السببية. بناء عليه، ليس مستغربًا وجود محاولة منسقة ومدبرة لتقديم القياسات الشرعية في صورة أقيسة منطقية(96). ولا تقف أهمية هذا الأمر عند السلطة العقلية والمنطقية التي يختزنها أرسطو؛ لعل الأهم لهذا الاستدلال هو التسلسل الذي يقوم بترتيب

---

(95) أبو حامد الغزالي، **محك النظر في المنطق**، تحقيق بدر الدين النعساني ومصطفى قباني (القاهرة، [د.ت.])، ص 33.

(96) ينظر تحديدًا: نقاري، ص 177 وما بعدها، 187-189، 206 وما بعدها؛ وأيضًا:
Wael B. Hallaq, «Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence,» *Arabica*, 37 (1990), pp. 315-358.

وللقراءة عن التعديل الاصطلاحي الذي أجراه الغزالي على المنطق الأرسطي لغايات شرعية، ينظر: الغزالي: **المحك**، ص 33 وما بعدها؛ أبو حامد الغزالي، **معيار العلم**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، 1961)، ص 243 وما بعدها. ولعل التعديل الأكثر اتساقًا هو الذي أجراه ابن حزم الظاهري، ينظر: أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**، تحقيق إحسان عباس (بيروت، 1959).

السابق واللاحق في بنية واضحة من التعاقب المكاني والانتظام في خط واحد. ومن المؤكد أن الغزالي ومنظرين فقهيين آخرين تنبهوا إلى أن اليقينية التي ينتجها القياس الأرسطي أعلى وأفضل من الاستنباطات القائمة على أمارات التشابه بما في ذلك التمثيل. إلا أننا لاحظنا أن علم الفقه طور يقينًا براغماتيًا وواقعيًا قائمًا على منهج إبيستيمولوجي احتمالي يولد هو الآخر قطعية معتَدًا بها[97]. ويظهر بوضوح وجود عنصر مفروض قسرًا في هذه العملية، خصوصًا في السعي إلى تحويل الحكم المتضمن في الأصل إلى مقدمة كبرى في القياس الأرسطي، وتقديم العلة على أنها مقدمته الصغرى، وبناء أقيسة شبيهة بالشكل الأول للقياس الأرسطي الذي يقتصر على الموجبات الكلية[98].

من الواضح أن الموافقين على التأويلات الشرعية والمعارضين لها أيقنوا أن هذا التحويل القياسي مفتقر إلى القوة الإبيستيمولوجية. وقد رفض ابن سينا بشدة هذا الافتراض بشأن المنطق القياسي وانتقده بحزم شارحًا خواءه ومؤكدًا أنه لا يمكن بناء القياس المنطقي على أساس من الأمارات التلازمية. كما أنه جادل في حقيقة الأقيسة الشرعية وفي أنها أقل شبهًا بالمنطق الأرسطي من الاستنباطات الحدسية[99]. وعلى الضفة المقابلة تقع الإمبيريقية الاسمانية الصارمة لابن تيمية (ت 1327م) الذي يُعد خصمًا عنيدًا للمنطق الأرسطي. وقد أسس هذه الخصومة على نظرية معرفية حسية جذرية وعلى مفهوم خاص

---

(97) الغزالي، **معيار**، ص 161، 163، 193 وما بعدها؛ نقاري، ص 181-183.

(98) يُشير الكاتب في المتن إلى أن الشكل الأول للقياس الأرسطي عُرف باسم BARBARA، وهو الشكل الذي تكون فيه المقدمتان والنتيجة في صورة موجبة كلية (universal affirmative)، من قبيل القياس المعروف:

المقدمة الكبرى:	كل «ب» هو «ج»
المقدمة الصغرى:	كل «أ» هو «ب»
النتيجة:	كل «أ» هو «ج»

فأنت ترى أن المقدمات جميعها هنا تبدأ بـ«كل»، وهي علامة الموجبة الكلية في المنطق. (المترجم)

(99) ابن سينا، **الشفاء: المنطق، المجلد الرابع: (القياس)**، تحقيق سعيد زيادة (القاهرة، 1964)، ج 4، ص 575-577، 579.

عن الطبيعة الفطرية للاستنباط المنطقي. والقوة الدافعة لنقده هذا كانت القدرة على اختزال الأقيسة المنطقية إلى عمليات تأويلية قائمة على مفاهيم التشابه، وذلك بافتراض أن التشابه هو الوسيلة الوحيدة لتكوين الأحكام التعميمية(100). إن المثال الخاص لا بد من أن يكون دائمًا نقطة الانطلاق.

في الواقع، حتى المنافحون عن استخدام الأشكال القياسية في الفقه شددوا على أن استنباطاتهم قائمة على معالجة حالة خاصة ومحددة **كأنها** حالة عموم(101). ويعمل القياس على نقل بعض الملامح التي تميز حالة مخصوصة إلى حالة أخرى من خلال إدراجها في دائرة الأصل الذي يجري التعاطي معه بوصفه حالة عموم(102). والسمة الأساس في هذه العلاقة القياسية هي كما رأينا تقاسم الإشارة - الأمارة - والاشتراك فيها. وقد تكون هذه الإشارة أيقونية، أو مجازية، أو كنائية، وذلك كما يُعبر بلاغي عربي كبير من العصور الوسطى، عنيت به الجرجاني الذي يقول: «يجوز أن يتوهم أن أحدهما هو الآخر»(103). إنه لمن الصعب حصر العمليات القياسية في الفقه الإسلامي بالتأكيدات الجوهرية والشكلية (بما في ذلك الاسمية منها، وبالتالي المجازية) في المنطق الشرعي بشكل عام(104). وبالنحو ذاته، لن يكون كافيًا تصنيف الاستعارات المجازية لتلك العمليات وفقًا للبراهين التي تتشكل بطريق التشابه (a simili)،

---

(100) أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **نقض المنطق**، تحقيق محمد حمزة ومحمد الفقي (القاهرة، 1951)، ص 165-166، 200-201؛ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، **الرد على المنطقيين** (لاهور، 1978)، ص 115-120، وينظر أيضًا: نقاري، ص 197-199، 200-205، 223.

(101) الغزالي، **معيار**، ص 170-173، 202؛ أبو حامد الغزالي، **المقاصد الفلسفية**، تحقيق سليمان دنيا (القاهرة، 1961)، ص 90-91 وما بعدها؛ الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تحقيق غ. فان فلوتين (ليدن، 1968)، ص 9.

(102) ثمة ميل شديد في البلاغيات الحديثة إلى تضمين المنطق نفسه في دائرة القياس، ينظر:
W. Sacksteder, «Analogy: Justification for Logic,» *Philosophy and Rhetoric*, 12 (1979), pp. 27-29 and passim.

(103) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن الجرجاني، **أسرار البلاغة**، تحقيق محمد رشيد رضا (بيروت، 1978)، ص 79-80.

(104) M.-J. Borel, J.-B. Grize and D. Miéville, *Essai de logique naturelle*, Sciences pour la communication 4 (Bern, 1983), pp. 154-155.

أو بطريق الدليل الأَولى والأقوى (a fortiori)[105]، أو بطريق التضاد (a contrario)، والتي كانت تمثل التصنيفات العامة للبراهين القانونية في السكولائية[106] القروسطية[107]. كما أنه لن يكون مجديًا توزيع أشكال تلك العمليات القياسية بين استعارات وكنايات ومجازات مرسلة لأسباب ليس أقلها تنوع التعريفات التي حددت هذه المسميات بوصفها نماذج محدودة الأجل، ابتداءً بالتراث الكلاسيكي وصولًا إلى الوقت الحاضر[108].

يُمكن القول إن الاستعارات التي وظفتها التأويلات الشرعية الإسلامية وعملياتها ذات الفطنة اللامحدودة التي اتسم بها الأجانب الذين عاشوا في أثينا، وتتضمن تلك الاستعارات الصور البلاغية المشار إليها آنفًا كلها بجميع التعريفات التي يمكن أن تنسب إلى هذه الصور. وثمة مسألة أوثق صلة بالبرهان الحالي وقد لُمِّح إليها غير مرة وهي تحديدًا ظروف فاعلية الاستنباط الفقهي موضع النقاش هنا. إن هذه الظروف محكومة بواقع أن شكلانية الاستدلال الشرعي ظاهرية، ذلك أن الاحتجاج المنطقي، بما في ذلك البيان الشرعي، لا يمكن في ممارسته الفعلية إلا أن يكون غير شكلي ومحتويًا على ما يفيض عن المنطق وعملياته[109]. ونادرًا ما يُمكن وصف الاحتجاج الشرعي، على خلاف المنطق الشكلي، بالصحيح أو الخاطئ[110]، كما قال الفقهاء المسلمون منذ ما

---

(105) البرهنة بالدليل الأولى أو الأقوى (a fortiori) هي التي يُستدل من خلالها على صحة دراسة معينة من خلال صحة دراسة أقوى منها، وبالتالي يمكن تعدية الحكم من الثانية إلى الأولى. فأنت إذا قلت إن الاثنين أقل من العشرة، فبطريق أولى أن الاثنين أقل من العشرين. أو مثلًا، إذا قلت إن فلانًا لا يصلح للعمل لكونه صغير السن، فبطريق أولى أن يكون أخوه الأصغر منه غير صالح للعمل ذاته أيضًا. (المترجم)

(106) السكولائية (Scolastique) مدرسة فلسفية ظهرت في العصور الوسطى هدفها التوفيق بين العقائد المسيحية والفلسفة الإغريقية، وتترجم أحيانًا بالمدرسية أو المكتبية. (المراجع)

(107) Ch. Perelman, *Logique juridique: Nouvelle rhétorique* (Paris, 1976), para. 8.

(108) من بين الكتابات المتعددة عن هذه المسألة يمكن القارئ الرجوع إلى التحليل الدقيق الموجود في: Peter Schofer and Donald Rice, «Metaphor, Metonymy and Synecdoche Revis(it)ed,» *Semiotica*, vol. 21, no. 1-2 (1977), pp. 121-149.

(109) Borel Grize & Miéville, pp. 20, 25, and chap. 1, passim.

(110) Perelman, para. 6.

يقرب الألف من الأعوام. وليس بالإمكان الكشف عن التفسيرات الشرعية إلا عندما توضع في الاعتبار قابلية التبادل المشتركة بين الأشكال الكنائية والتشبيهية والمجازية - التي نتعرض لها دائمًا في الممارسة الخطابية - بوصفها تفاعلًا دقيقًا وتناقلًا بين العمليات الشكلية والسيميائية الدلالية التي يُشكل تأثيرها إخضاعًا إضافيًا للعناصر المرجعية في العملية الاستنباطية[111]. ويسمح لنا ذلك بتلخيص المسائل التي عالجناها في المبحث الأول من هذا الفصل، وذلك لإعادة الدخول إلى العالم القادر على تحويل ذواته وموضوعاته لغويًا؛ إنه عالم من الكلمات والأشياء. ونستحضر هنا دراسة فراي عندما يلاحظ أن «معنى السحر اللفظي يترقى إلى ما يُشبه السحر الكامن في تراصف أو تعاقب خطي. وهذا ما ولد بالنتيجة الافتتان القروسطي بالقياس المنطقي والحلم الكبير في ذلك الزمن باستنتاج المعرفة كلها من مقدمات الوحي»[112]. إن الشكلانية الظاهرية حلم يمكن أن تستند حقيقته حصرًا إلى معانٍ شكلية إضافية: في حالتنا هنا، يتأمن هذا من خلال سلطة المؤسسة الشرعية الكهنوتية بحماستها وحرفيتها الخاصة.

- 3 -

إن البحث عن التماثل والتشابه هو الذي يُضفي معنى شرعيًا على الأحداث، مجردًا من الطبيعة، ومُوَزِّعًا على هذه الأحداث هوية متحررة من المسافة الكرونومترية؛ إنه السعي الذي اقتلع الأحداث من أي «أولوية» عقلانية قد تتحلى بها وأنزلها منزلة «ثانوية» في إطار شمولية الخطاب الشرعي. وبالتزامن مع نزع السليقة الطبيعية عن الخطاب، تحضر مسألة افتراض تعاقب محطات الهوية. ويجري تقديم إحدى الظاهرتين في شكل تاريخ، والأخرى في شكل نظيره البياني: الاستنباط الفقهي. وفي الأحوال كلها، هناك لميتافيزيقا الهوية هذه نظرية معرفية مناطها التطابق، وهو ما يصح على الامتداد الكامل للخطاب العلمي العربي الإسلامي (Wissenschaftlich) في القرون الوسطى، بما في

---

(111) يُقارن: Schofer and Rice, pp. 130-131.

(112) Northrop Frye, *The Great Code: The Bible and Literature* (London, 1982), p. 11.

ذلك علم الفقه؛ هنا لا تختلف هذه الحالة عما ساد في الفكر الأوروبي قبل مرحلة الحداثة، حيث كان هذا التمثل «مفترضًا على شاكلة تكرار» يفصح فيه العالم عن مكنوناته مُخلفًا وراءه بصمات دامغة يمكن فهمها وفك معانيها عبر القياس[113]. وفي ميدان الحضارة العربية الإسلامية، فإن البحث عن الجذور التاريخية وتفسير الأحداث بوصفها سننًا تاريخية - من قبيل السلوكيات الحكيمة، أو التدخلات والتدابير الإلهية، أو التصرفات الشرعية المتوافقة مع المعايير التشريعية - حظي بامتيازٍ خاص في مجال العمل على جمع التشابهات وفهم البصمات التي تميز تكرار هذه السنن.

غير أننا لاحظنا أن الاستنباطات الفقهية السابقة تبقى ظاهرية من الناحية الإبيستيمولوجية. وتتحدد بنيتها المشابهة لبنية القضية المنطقية من خلال الرغبة الجدالية للمؤسسة الكهنوتية - الشرعية (مؤسسة العلماء)، وهذه مسألة حظي نزر يسير من أهميتها فقط بالدرس والتمحيص في المناهج الدراسية التي عنيت بالقياس في الفكر الإسلامي[114]. ويرتبط هذا الشأن أيضًا بالعوامل - السمات والخصائص والتأثيرات الخطابية التي تنتج منها - التي تحكم التنظيم القضائي الإسلامي[115]. أضف إلى ذلك أن من المعروف أن علم أصول الفقه ليس منهجية قانونية في الحقيقة، بل نظرية معرفية في القانون متأخرة عن المذهب القضائي الوضعي الذي أمّنت السلطة فاعليته ومكّنته[116].

---

(113) Michael Foucault, *The Order of Things: Archaeology of the Human Sciences* (London, 1974), pp. 17, 21, 25 ff.,

وهذه قراءة دقيقة في شأن التعليقات غير الواعية والانطباعية التي جرت العادة على إطلاقها على «النزعة الرمزية» السائدة في العصور الأوروبية الوسيطة. ينظر على سبيل المثال: Jan Huizinga, *The Waning of the Middle Ages,* F. Hopman (trans.) (Harmondsworth, 1972), p. 195; Aaron Gurevich, «The Representation of Property during the High Middle Ages,» *Economy and Society*, 6 (1977), p. 11.

(114) على سبيل المثال: Louis Gardet, «La dialectique en morphologie et logique arabes,» dans: Jacques Berque et al. (eds.), *L'ambivalence dans la culture arabe* (Paris, 1967), p. 131.

(115) Robert Brunschvig, «Le système de la preuve en droit musulman,» *Recueils de la Société Jean Bodin* (1963), pp. 170, 173, 175.

(116) على سبيل المثال: Chafik Chehata, «Logique juridique et droit musulman,» *Studia Islamica*, vol. 23 (1965), pp. 16-17; Chafik Chehata, «L'Ikhtilaf et la conception musulmane du droit,» dans: Berque et al., pp. 259-263; Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 171-177.

في أي حال، ثمة مسألة أشد أهمية هنا تخص السلطة التي مُنحت إلى أساليب المحاججة، وتتعلق بتبني منطق التأصيل الجينيالوجي طريقًا أساسًا في الاستنباط. لم يقتصر هذا الأخير على العلوم التقليدية، بل كان جلي الأثر في العلوم العقلية في ذلك الزمن. ولعل أبرز تلك العلوم التي جرى تأسيس قواعد رياضية لها هو علم الخيمياء المستند إلى نسب ومعطيات عددية مسبقة ذات طبيعة سحرية؛ ويظهر أن المسار البرهاني ظل سمة مَوضِعية فوق كل شيء، ولم يعدُ أن يكون مجرد مسار تنظيمي للمادة التراثية التي ينزل المنطق منزلة ثانوية بإزائها(117). وظهر أن المشائية الإسلامية - على خلاف مذاهب مشائية أخرى - قد بنت **فرضية** قائمة على أساس قضية منطقية وعملية استنباط صارمتين(118). أضف إلى ذلك أنها شكلت لنفسها تاريخًا أسطوريًا من السلطة الشرعية مقدمة نفسها **فلسفة خالدة** (philosophia perennis) منذ لحظة تأسيسها، وذلك في شكل محدد غالبًا ما يكون بإلهام إلهي، بدءًا بإدريس أول الأنبياء الذي تلقى (من جبرائيل في بعض المصادر) فنون الكتابة والحساب والفلسفة وعلم الفلك(119). إن تاريخ الفلسفة تاريخ انتقال لمعرفة ثابتة غير متحولة نابعة من جذور منزهة عن الزلل، ويمتد على طول الخيوط التي تنسج بعضها إلى جانب بعض السلسلة الجينيالوجية الفلسفية والنبوية العابرة لمحطات عدة؛ منها الحكمة التي أوتيها الملك سليمان من خلال قوة الجن، ولحظة الذروة التي تمثلت في ظهور أرسطو في رؤيا الخليفة المأمون (حكم بين عامي 813 و833) التي ألهمت الأخير ترجمة أعمال أرسطو إلى العربية وأسست لاستعادة إسلامية للشرعية المنطقية الأرسطية(120). ولقد سهل هذا البيان الأسطوري عن

---

(117) Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 25-28, 152.

(118) Ibid., pp. 152, 160-161.

(119) ينظر: ابن الأثير، ج 1، ص 59؛ المسعودي، **أخبار**، ص 78؛ أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، **تاريخ الحكماء**، تحقيق ج. ليبيرت (J. Lippert) (لايبزيغ، 1903)، ص 1؛ المبشر بن فاتك، **مختار الحكم ومحاسن الكلم**، تحقيق عبد الرحمن بدوي (بيروت، 1980)، ص 10؛ وهب بن منبه، **كتاب التيجان في ملوك حمير** (صنعاء، 1979)، ص 29-30.

(120) Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 159-160; Roger Arnaldez, «L'Histoire de la pensée grecque vue par les Arabes,» *Bulletin de la Société française de philosophie*, vol. 72, no. 3 (1978), pp. 117-168; Jean Jolivet, «L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des 4ème et 5ème =

الجذور الأسلوب الحِكمي والقصصي للكتابات الإسلامية عن تاريخ الفلسفة الذي ساهم - إلى جانب عوامل (بنيوية) أخرى - في الحفاظ على عناصر المضمون العقائدي في مأمن بعيد من أي تطاول[121]. وبذلك، أضحى ممكنًا بناء تأصيلات شبه تاريخية من خلال ربط الأحداث المجردة عن ظروف نشأتها الخاصة بمتصل زمني معين: زمن تاريخ الفلسفة. ومن خلال تسهيل هذه العملية، كما في حالة بناء الوقائع القانونية، يتم وصف هذه السلطة ذات «الاتجاه الأسطوري - المنطقي» في دراسة قانونية حديثة بأنها أساطير عن الجذور وتعبير عن «مُثُل منطقية» (ideaux logiciens)[122].

في هذه الحالة الخاصة بتاريخ الفلسفة، تتشكل المادة التي يعمل عليها هذا «الاتجاه» من مجموعة منفصلة من الأحداث السابقة. ففي نهاية المطاف، يُعد كل سرد ذي تأثير شرعي في التراث الإسلامي «نبوءة قضائية»[123]، واللوغوس النبوئي (logos) [أو المعرفة النبوئية] مُرمزٌ بصورة ثابتة. إن النظرية القانونية الإسلامية هي سيميائية قانونية تقرأ الكتاب المفتوح لخطاب الشارِع - والذي تكون هيئته الطبيعية مفتوحة على الاستعارات والتضمينات والتعميمات وغيرها - بعيون شاخصةٍ إلى إمكانية انغلاق النص على نفسه، بل قل بحتمية هذا الانغلاق من خلال تأويل محدد له[124]. وكما يُشير لوتمان، إذا «كان انعدام التحديد مقياسًا للمعرفة»[125]، فإن الانغلاق معيار تلك الحتمية، ومعيار المعنى والقطعية كذلك، وبالتالي يكون المعيار الأساس في الممارسة الشرعية. وكما فسرت النصوص التأسيسية المسيحية الحتميةَ من خلال تتبع طريق منطقي يُباشر النص المقدس ويقترب منه بإحالة ثابتة إلى مقاطع نصية حددت مسار

= siècles,» *Arab Sciences and Philosophy*, vol. 1 (1991), pp. 31-65;

القفطي، ص 29 ؛ أبو الفرج محمد بن إسحق بن النديم، **الفهرست**، تحقيق رضا تجدد (بيروت، 1971)، ص 303-304.

(121) Jolivet, pp. 61-62.

(122) Jacques Lenoble & François Ost, *Droit, mythe et raison: Essai sur la dérive mythologique de la rationalité juridique* (Bruxelles, 1980), pp. 5, 173-176, 218.

(123) Jacques Berque, *Essai sur la méthode juridique maghrébine* (Rabat, 1944), p. 21.

(124) نقاري، ص 10، 29-31.

(125) Lotman, p. 227.

الاستنباط وفق براهين الموافقة والمخالفة (pro et contra)[126]، وكما قام أعلام اليهود في سياق تمرسهم وتعليمهم باستخدام النصوص المفردة لبرهنة نقاط متعارضة[127]، فبنحوٍ مشابه، انغلق النص الحاوي للأصول أمام الزمن الكرونومتري وظروف نشأته التاريخية التي تعد السمة المحورية في محاولة تأويله كأصل مرجعي. ويوحي الانغلاق بعلاقة عمودية مع الأنموذج الأولي لا بعلاقة تأصيلية تاريخية أو تداخل نصي. وبناء عليه، تعزز الطبيعة المتجزئة للقصص التوارتية والإنجيلية العلاقة العمودية تلك، وفي الواقع، تختزن الصور في العهد القديم محطات هذه العلاقة العمودية[128]، وبالتالي تتحكم التفاسير المسيحية بتعددية المعاني والدلالات من خلال تأكيدها وحدة الكتاب المقدس[129]. وبالطريقة نفسها، تُضبط عموديًا الأجزاء الأصولية التي تؤلف مجتمعةً النص الإسلامي ذا المرجعية الشرعية، وكذلك البنية الموضوعية الحصرية للحديث النبوي وللفقه[130] من خلال التحكم بالتعددية الدلالية - في الواقع، من خلال انغلاق التعددية الدلالية مع كل فعلٍ تفسيري تشريعي - ومن خلال العلاقة العمودية مع مستوى أعلى يُشكّل نظامًا قانونيًا عُلويًا يؤمن مادة التشابه التي ترتب التعاقب وفقًا لزمنها الخاص: زمن الهوية.

لا بد من مراقبة بناء ذلك النظام القانوني العُلوي - إلى جانب العلاقة بين السابق واللاحق التي يُشرف عليها - بتفصيلاته وديمومته ونزاهته على امتداد الزمان والمكان. ولا بد من مأسسته بصورة براديغماتية واجتماعية سياسية، وجعله تطبُّعًا يميز الروح القائمة على التكرار والتصديق المستمر للأنموذج

---

(126) Pierre Legendre, *L'amour du censeur: Essai sur l'ordre dogmatique* (Paris, 1974), p. 109; cf. pp. 82, 86-87, 90.

(127) Howard Eilberg-Schwarz, «Myth, Inference, and the Relativism of Reason: An Argument from the History of Judaism,» in: Frank Reynolds & David Tracy (eds.), *Myth and Philosophy* (Albany, 1990), pp. 251 ff.

(128) Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature,* W. R. Trask (trans.) (Princeton, 1968), p. 17.

(129) Todorov, p. 104.

(130) ينظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought*, pp. 150 ff.

الأصلي. إن العنف الذي يمارسه على التاريخ وعلى الحقيقة واعتباطيته الظاهرة (بالمعنى الذي اكتسبه هذا المصطلح في الألسنيات البنيوية) يُشكل العلامة الفارقة لفاعلية ذلك النظام الفوقي، وهو عنف مُمَأسسٌ بقوة على الصعيدين الفكري والاجتماعي[131]. وبعبارات التحليل النفسي التي تُفسر من خلالها السكولائية المسيحية في القرون الوسطى، فإنه يجري تأمين هذا العنف الممارس على الطبيعة عبر تقديمه بوصفه «أنا عليا ثقافية»[132].

إن الأنساق الاستنباطية المتضمنة في الفقه الإسلامي - كما في النصوص التأسيسية المسيحية، لا بل في القانون عمومًا - تعبيرات لفظية يفصح تكرارها الهوسي للذخيرة النصية عن السلطة الشرعية؛ ذلك أن هذه السلطة هي المؤسسة التي تجعل العملية الاستنباطية مسرحًا لحضورها وقدرتها وتأثيرها، وهي قوة توصيف الأفعال التي تمكن من إطلاق الأحكام الاعتباطية، وهي نفسها التي تؤمن لهذه المؤسسة موثوقيتها الخاصة وصدقيتها وصحة استنباطاتها. إنها السلطة نفسها التي انتقت مساحة خيالية وصادرتها بأسلوب تعاقبي ممنهج وأعلنت عن خصوصيتها المجردة من الطبيعة، في سياق تنقية المجال الديني، من خلال ما تم الاصطلاح عليه بعد إجراء التعديلات اللازمة بـ«المرجعية الذاتية المطلقة السيادة»[133].

يتحقق الاستنباط تاليًا من خلال الإقرار الصريح به، وعلى المنوال نفسه، تدخل النتائج حيز التنفيذ من خلال تأكيد السلسلة التعاقبية وإثباتها، بشرط أن يكون هذا الإقرار صادرًا عن سلطة محددة تتولى مهمة الإعلان عن هذه التأكيدات والإثباتات. وما يقوم بدعم التعبيرات اللفظية المؤسساتية ويمدها

---

(131) يُقارن: Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *Reproduction in Education, Society and Culture,* Richard Nice (trans.) (London and Beverly Hills, 1977), para. 3, gloss. 2.

وللاطلاع على هذه القواعد المؤسساتية في الثقافة العربية الإسلامية، ينظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 155 ff., 223 ff.

(132) Legendre, pp. 34-36.

(133) Pierre Bourdieu, «Genèse et structure du champ religieux,» *Revue française de sociologie*, 12 (1971), pp. 302-303.

بالصدقية هو أداؤها الطقسي «ذو السمة الهاجسية الصريحة»[134] المنشغلة بقراءة النص الأصولي وتتبع شواهده بوصفها محطة مؤسسة للأصل الشرعي. وعلى الرغم من أن الاعتناء الإسلامي بالألفاظ لم يحظَ بالعناصر الإجرائية الدراماتيكية التي حظي بها قانون النصوص التأسيسية الذي تم تطويره بشكل منهجي في أوروبا القروسطية[135]، إلا أنه يتشارك مع هذا الأخير في كونه آلية العبور الأساسية باتجاه «الموقع الأسطوري»[136].

بعبارات أنثروبولوجية، يمكن عد الاحتفالية الاستنباطية طقسًا أو شعيرة. فهي تتميز بالتكرار والروتينية على صعيد أنموذجها النهائي ذي المعنى الأحادي المنغلق على التأويل. إنه طقس احتفالي بأسطورة تماهٍ مع الجذر الأصلي. وكما في الحالات الموثقة في الكتابات الإثنوغرافية، يتفاعل الطقس والأسطورة في أشكال معقدة ودقيقة[137]. والفارق هنا هو أنه على الرغم من الإمكان النظري لتفسير السرديات في التراث الإسلامي وتأويل القرآن بوصفه كوكبة من السلاسل المترابطة والمتعاقبة، فإن ثمة في الواقع عناصر وظيفية ونمطية (motifemes) فردية تدخل في صلب كل طقس استنباطي[138]. وتشكل هذه العناصر - الأصول، سرديات الأحداث، الأوامر والألفاظ التشريعية - فرصة لطقس الاستنباط الذي تكون غايته النهائية تصنيفية في العادة. ويترتب على هذه الوظيفة ميل شديد إلى استخدام المجازيات والعمليات المعرفية في قالب القياس أو إجراءات تشريعية أخرى، فهذه الأخيرة أيضًا يمكن النظر إليها

---

(134) Legendre, p. 109.

(135) Ibid., pp. 111-116.

(136) Ibid., p. 78, and Lenoble & Ost, p. 230.

(137) أرى أن النقاش الدائر حول أسبقية أحد هذين على الآخر أمر غير ذي بال كما بيّن ذلك منذ زهاء نصف قرن العمل الآتي: Clyde Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory,» *Harvard Theological Review*, 35 (1942), pp. 45-56.

(138) يُقارن: Walter Burkert, *Structure and History in Greek Mythology and Ritual* (Berkeley and Los Angeles, 1979), p. 6.

لقراءة بعض الإمكانيات المفتوحة أمام دارسي السرديات الإسلامية المبكرة: Albrecht Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung* (Bonn, 1973),

وينظر أيضًا: العظمة، **الكتابة التاريخية** (1993)، الفصل الثاني.

بوصفها جهودًا تصنيفية بالدرجة الأساس[139]. إن تضمين هذه العناصر في سياق استنباط تأصيلي، الذي رأينا أنه بالدرجة الأساس عملية تنظير قانوني، هو عمل تصنيفي، حيث يؤمن وسطه الأصلي، أي ميتافيزيقا تماثل الهويات وتعاقبها، المساحة الأوسع للتأصيل.

في حدود هذه المساحة، ثمة ما هو في الحقيقة نسبة اسمية لهذا التضمين، وتترافق مع هذه النسبة مؤشرات تلازمية تؤدي دور رموز تضمينية في مساحة - في زمنٍ من التعاقب - تحددها الجذور. في هذه العملية، كما في البراهين القانونية في وضعيةٍ مغايرة تمامًا، يجنح الدال باتجاه امتصاص المدلول كاملًا[140]. ويتوسط هذا الدال - الأصل، وما يُدرك بتمامه في كل محطة: الإسلام - الدوائر السيميائية المختلفة ويربط بين الحقيقتين الدلالية ونقيضتها غير الدلالية[141]. وفي سياق النقاش، يظهر هذا التوسط - بين الدلالية وغير الدلالية، بين الطبيعي والمجرد عن الطبيعة، بين الأولي والثانوي - قائمًا على دمج الشيء بنظيره واختزالهما معًا إلى شيء آخر؛ إن هذه التبادلية تستند إلى افتراض التراتبية الهرمية التي تدل على سلالة الأسبقية الزمنية على امتداد متصل التماثل[142]. ويوضح هذا حالة تكون فيها الوحدات المتمايزة متشاركة بكثافة وعلى نطاق واسع، فتتبادل إحداها موقعها مع الأخرى، وتؤدي بالتالي إحدى المهمات التي تفترضها نظرية العوامل الطوطمية التي وضعها ليفي شتراوس[143]. بناء على هذا، فإنه من الثابت أن يُفترض وجود جماعات عابرة للتاريخ. وفي السياق التاريخي المتصل هنا تُبصر **دار الإسلام** (Islamdom) النور؛

---

(139) Hedwig Konrad, *Étude sur la métaphore* (Paris, 1939), p. 91, مقتبس في: Paul Ricoeur, *The Order of Metaphor,* R. Cserny et al. (trans.) (London, 1978), p. 107.

(140) Louis Gernet, *The Anthropology of Ancient Greece,* John Hamilton & Blaise Nagy (trans.) (Baltimore, 1981), pp. 225-226.

(141) يُقارن: Lotman, pp. 101, 104, 111.

(142) بناء عليه، يبدو من غير المبرر النظر إلى التسلسلية و«التشارك» بوصف أحدهما ملغيًا الآخر، وذلك كما نجد في: Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation,* John Wilkinson & Purcell Weaver (trans.) (Notre Dame and London, 1969), pp. 331-333.

(143) يُقارن: Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London, 1966), pp. 20-21.

على أن اسمها يمثل جماعات يمكن دمجها في نطاق «الإسلام» لا لشيء سوى لأن سلطة المؤسسة الكهنوتية - الشرعية افترضت ذلك. وبناء عليه، فإن الخيال، ذلك الذي يؤشر إلى لا شيء لكنه يتضمن كل شيء، هو بمعنًى ما الظرف الفعال لتمثيلات شبيهة؛ تمثيلات الإسلام بوصفه الحقيقة النافذة في كل حكم يُبرم باسمها على يد تلك المؤسسة التي تُناط بها مهمة استحضار الشمولية التي يحملها اسم «الإسلام». وقد أشير إلى حالة مشابهة في تحليلٍ للقانون الروماني الذي يعطي الأولوية لما هو مفهومي على الحقيقة التاريخية التي تحاول إنجازه. وهكذا، يظهر هذا التحليل أن «الجذور 'الإلهية' للمؤسسة، في كنف العباءة الأسطورية، كانت أشد صدقًا» من الرؤى الحديثة[144].

إنه من خلال الوسائل السيميائية الدلالية المشار إليها سابقًا قد تم اختزال العالم أولًا إلى شكل قانوني، ثم دُمجت أجزاؤه وحُوّلت إلى مادة أساسية لحياة التماثل الجوهري والاتصال الزمني، وبالتالي صُيِّر إسلاميًا بشكل عام. وهنا صار القانون الوضعي إسلاميًا والتاريخ إسلاميًا والمجتمع إسلاميًا. وكما أسلفنا، ترزح هذه الكيانات العابرة للتاريخ تحت وطأة قوة تصنيفية تخص اسمًا متضمنًا لكل شيء ودالًا من الناحية الجوهرية على لا شيء؛ إنه الاسم الذي يزاوج بين الاختلاف والتعددية عبر الزمان والمكان ويحولهما إلى فرادة وتماثل.

لقد كان علم أصول الفقه وسيلة استطاعت من خلالها المؤسسة الكهنوتية - الشرعية أن تجعل العالم يفقد توازنه الزماني والمكاني ليصير إسلاميًا خالصًا. إنه التشكيل الخطابي الذي يمكننا من قراءة المؤسسة الحاكمة للعلاقات الإنسانية، ومن اعتبارها البصمة الدامغة الخاصة بالنظرة الكهنوتية - الشرعية التي سعت إلى الاستحواذ الكلي على العالم. إلا أن هذه العملية لم تصل بأي نحوٍ من الأنحاء إلى انغلاق تام، وذلك لسبب واحد: إن العالم لم يكن قط كاملًا، وقد جرت العادة على النظر إلى الكثير من الممارسات والتقاليد

---

(144) Castoriadis, pp. 121-128, 131, 142, 148,
أشير هنا إلى أنني لا أتبنى المواقف الظاهرية للكاتب التي تتعلق بالأسبقية المطلقة للفنتازيا والخيال.

الشرعية التي قبلتها تلك المؤسسة - العلماء أو الكهنوت الإسلامي[145]- على أنها خارجة على النطاق الشرعي. ولعل أبرز هذه الفئات القانونية **الاستحسان والاستصحاب**. إنها الأفضلية الفقهية التي تقوم على الأخذ في الاعتبار قضايا من قبيل الإنصاف والمساواة ومراعاة العرف والتفكير بالصالح العام، وهي قضايا قد تتعارض مع الأحكام المستنبطة بطريق القياس[146]. وقد لقيت هذه العملية الكثير من الشجب على الرغم من أنها ظلت تستخدم ضمنيًا أو من دون إيراد اسمها الاصطلاحي في الاستنباط. وثمة طريقة أخرى لاستيعاب النقص الحاصل، وهي **الحيل الشرعية** التي وظفت وسائل شرعية للوصول إلى نتائج خارجة على نطاق الشرع وأحيانًا مخالفة له (من قبيل حرمة الربا)، أو استخدمت القياس بطريقة اسمية معجمية صِرف (استُخدمت الحيل الشرعية هنا بوصفها نقدًا بدلًا من أن تكون وصفًا وضعيًا للحقيقة الشرعية)[147]. وقد وُجدت حيل مجدية وناجعة، وثمة في الواقع مجموعة واسعة منها شكلت إلى جانب الاستحسان العمود الفقري للأحكام المتعلقة بعقود المزارعة والإيجار المعبر عنها بشمولية واسعة في الفقه المعاملاتي للمذهب الحنفي؛ لقد تحول هذا الأخير إلى الفقه الاقتصادي الأكمل والأشمل في الشرق الأدنى في القرون الوسطى[148].

كانت هناك دينامية شمولية داخلية في علم أصول الفقه، غير أنها لم تكن لتتعايش مع الإطناب الفقهي المتوسع والوقائع الاجتماعية التي لم تستوعبها

---

(145) للتوسع في القراءة حول هذه المؤسسة - التي تدأب المنهجية الحديثة في البحث على إنكار وجودها على الرغم من تهافت هذا الإنكار من الناحية الاجتماعية - يمكن الرجوع إلى:
Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 211 ff.

(146) ينظر: Aziz Al-Azmeh, «Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality,» in: Aziz Al-Azmeh (ed.), *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London, 1988), pp. 258-260.

لعرض وافٍ وواضح عن المسألة، ينظر: أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، تحقيق طه سعد (بيروت، [د.ت.])، ص 339-342.

(147) للاطلاع على بعض الأمثلة العنيفة التي تنطوي على قدرٍ من الافتراض ينظر: ابن قيم الجوزية، **إعلام الموقعين**، ج 3، ص 175.

(148) المرجع نفسه، ص 335-336؛ Avram L. Udovitvh, *Partnership and Profit in Medieval Islam* (Princeton, 1970), pp. 251-254, 258. يُنظر أيضًا: Maxime Rodinson, *Islam et capitalisme* (Paris, 1966).

التحديدات الفقهية. فمع بداية القرن الحادي عشر، أعلن الباجي (ت 1081م) أن البراهين الشكلية للفقه لا تشتمل على الأصول النصية فحسب بل على تفصيلاتها العقلية (القياس بشكل أساس) بما في ذلك الاستصحاب[149]. ولقد أنيط بالشاطبي (ت 1388م) مهمة تطوير المحاولة الأكثر تعزيزًا وشمولية لتثبيت الشرعية الواسعة المنبثقة عن خمسمئة عام من الفكر الفقهي وما بعد الفقهي، وكان عليه إنشاء تركيب استنتاجي يشمل النظام بشكل عام تحت البصمة الإسلامية وفي حدود الشريعة.

لقد اعتمد الشاطبي في ذلك على استراتيجية تقتضي تحويل الأحكام الشرعية إلى يقينيات استنباطية مجردة من الاحتمالية التي ناقشناها آنفًا. بالتالي، عززت هذه الخطة الشكل شبه التقريري للاستدلال الفقهي وجعلت منه استدلالًا مطلقًا[150]. كما وسعت بالتزامن مع هذا نطاق الشريعة لتشمل الأفعال التعبدية والدنيوية للنشاط البشري. وتم إنجاز هذه المهمة من خلال إحياء فكرة غير شعبية إلى حد ما لكنها مؤثرة في الوقت عينه، وهي فكرة ضرورة التوافق بين الأمر الإلهي والصالح الإنساني. لقد أدخل الشاطبي بذلك مفهومًا ضمنيًا عن القانون الفطري الطبيعي، ووضع مفهومًا عن قرينة التلازم (العلة) يقع بين الأصل والحالة ذات المنفعة المباشرة، جاعلًا من العلة المؤشر [أو القرينة] الضمني أو الصريح على المصالح التي يجب على الأوامر والنواهي خدمتها[151]. ويمكن استنتاج القرائن المشابهة من المفهوم المحوري لمقاصد الشريعة الذي أسس الشاطبي مشروعه عليه. وتشمل هذه المقاصد خمس فئات من المصالح الإنسانية: حفظ الدين والحياة والعقل والنسل والمال[152]. هكذا

---

(149) الباجي، المقطع 19، ص 58 وما بعدها، ص 500 وما بعدها.

(150) الشاطبي، **موافقات**، ج 1، ص 1-17، 43-45، وج 3، ص 78-84.

(151) المرجع نفسه، ج 1، ص 185.

(152) المرجع نفسه، ج 2، ص 4-6 وما حولها، وقد وضع الغزالي هذه القاعدة سابقًا، ينظر: الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 286.

ارتقى العرف الاجتماعي إلى مصاف الأصول[153]، وصار الاستحسان اعتبارًا ضروريًا للتصديق على كل حكم من دون استثناء[154]. إن الخطوة الأخيرة في هذا الانغلاق المنهجي كانت الاختزال المباشر للمنطق الإنساني إلى إلهام إلهي[155].

إن المشروع الذي تولى زمامه الشاطبي، من خلال ضمه واقعية رجال القانون وسكولائية الفقهاء واللاهوتيين، كان مشروعًا هدف - بإحكام شديد حتى يصير النسيج متلاحمًا بالكامل - إلى حياكة المواضيع التي أشرنا إليها في هذه الدراسة في مبحثيها الأخيرين. بمعنى آخر، جرى تقسيم تمامية الفعل الإنساني بين ما هو طبيعي وما هو تشريعي. ويعطي هذا التصنيف المبدئي قوة هائلة لعملية المفصَلة العمودية للنشاط العقلاني الإنساني بأجمعه - عقلاني بواسطة التوافق بين العقل والطبيعة الفطرية للفعل الإنساني الرشيد الموحى به في الخطاب التشريعي - ويقوم بربط هذا النشاط مباشرة وحتمًا بنماذجه الأصلية. ولقد رأينا أن هذه العلاقة ظاهرية وقائمة على توهم التاريخ الكرونومتري وبناء تاريخ جينيالوجي للواقع الشرعي بوصفه سنَّة تاريخية. ومع الشاطبي نبلغ البيان التكاملي والمنزه للعملية التشريعية بوصفها قراءة طقسية لأسطورة الجذر والهوية المكررة، وللعقل الشرعي بوصفه عقلًا ميثولوجيًا - منطقيًا عمليًا، وللمشرع الإسلامي بوصفه منظرًا أسطوريًا. ويمنح الشاطبي بذلك الصيغة النهائية والحاسمة للعقل الشرعي الذي تحول إلى عقل جينيالوجي عملي يُقرأ بمفعول رجعي، وهو عقل وُظِّف في طريق تفسير الفعل البشري بأسرِه بوصفه تجديدًا لبراءتها الفطرية الأولى. وبناء عليه، تنفصل أسطورة الجذور عن النمط الاعتيادي للأسطورة في عرض للقصص. وعوضًا عن هذا، تفهم النظرة الكهنوتية - الشرعية الجذور كأنها منقوشة في نسيج الحياة اليومية نفسه. وبذلك يستطيع الشاطبي بحسم، في العالم الذي

---

(153) الشاطبي، **موافقات**، مج 2، ص 220-221.

(154) المرجع نفسه، مج 4، ص 34-38؛ الشاطبي، **الاعتصام**، ج 2، ص 136-139.

(155) الشاطبي، **الاعتصام**، ج 1، ص 46.

يُشرف عليه ويقع في حوزته، أن يردم الهوة بين نوعين من الإرادة الإلهية: **الإدارة القدرية** التي تتمظهر في الخلق، **والإرادة الأمرية** التي يُفصح عنها خطاب النصوص التأسيسية[156]. ولا يكون التوافق التخيلي ممكنًا إلا عندما تُبرمه سلطة العلماء، ذلك أنهم الوحيدون المخولون إدارة التعاقب وتحويله إلى نتيجة، وقلب الخيالي إلى واقعي، واستخلاص المنطق العملي من رحم الخطاب الشرعي. وهم بذلك أقرب إلى الساحر الذي يُوصف عمله بأنه مبني على مغالطات ثلاث: «فهو أولًا يسيء فهم الرمز المجازي (أي التسمية اللفظية) ويجعله علامة كنائية. ثم يعالج العلامة كأنها قرينة طبيعية، ثم يفسر هذه الأخيرة بوصفها إشارة قادرة على إنشاء نتائج تلقائية من بُعد»[157].

(156) الشاطبي، **موافقات**، ج 3، ص 81-82.

(157) Edmund Leach, *Culture and Communication, the Logic by which Symbols Are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology* (Cambridge, 1976), p. 31.

الفصل الرابع

النصوص الإسلامية التأسيسية منذ العصور القديمة المتأخرة وصولًا إلى عصر الحداثة

أهدف من خلال الإحالة إلى النصوص الإسلامية التأسيسية في العصور القديمة المتأخرة والعصور الوسطى في هذه الدراسة إلى تأكيد السمة الخاصة للمنظور الذي سألقي عبره الضوء على القرآن والنصوص التأسيسية المكملة. فهو منظور تاريخي بالدرجة الأولى غير آبهٍ بالبيانات الأسطورية التي يصادفها المرء في أثناء عمله على تواريخ ذات أحداث وأزمنة مهمة؛ إذ يُنظر عادة إلى الأحداث التاريخية كأنها ولدت عريقة وكاملة منذ البداية.

تُفهم الروايات التاريخية التي تعقب هذه الأحداث - كالتشابه بين «المعجزة الإغريقية» وحدث نزول القرآن - بوصفها تطورات للحدث الأصلي أو ارتكاسات له، من غير أن يكون لها أي ثقل زمني أو جاذبية خاصة بها. وعليَّ أن أؤكد هنا عدم تجانس التاريخ، بما في ذلك التاريخ الإسلامي، والإمكانية المستمرة لديه، بما في ذلك النص القرآني، لتسجيل انقطاعات وتطورات وتغيرات متتابعة. لقد ظهر القرآن في مرحلة زمنية محددة من التاريخ هي العصور القديمة المتأخرة وما اشتملت عليه من ديانات وثنية ومسيحية ويهودية وزرادشتية، ومع انتشار الطوائف المسيحية - اليهودية في شبه الجزيرة العربية وسوريا وفلسطين، وتوسع رقعة العادات الثقافية والطقسية والأعراف البلاغية. ونبي الإسلام نفسه ولد في فترة غير بعيدة من حكم الإمبراطور جستينيان (Justinian) في منطقة محاذية جغرافيًا للإمبراطورية البيزنطية. وانتظرت عملية

تبلور النص القرآني، والأشكال المعرفية والثقافية التي يُصطلح اليوم على وصفها بالإسلامية، عقودًا طويلة واستغرقت ردحًا من الزمن قبل تمامها. ولقد مهدت عملية بلورة العلوم القرآنية والتفاسير وتحديد الغايات الاجتماعية – من بين تطورات عدة أخرى وحركات تاريخية ذات بعد مسكوني جامع – الطريق لبلوغ العصور الإسلامية الوسيطة والإسلام الكلاسيكي انطلاقًا من القرن الحادي عشر.

بناء عليه، فإني لا أنوي من خلال ذكر العصور القديمة المتأخرة والعصور الوسطى تقديم أي أطروحة تأريخية أتبناها أو أحاول الدفاع عنها في مناسبة أخرى، بل ببساطة أرغب في تأكيد أهمية الزمن في الموضوع الذي أعالجه وهو النصوص الإسلامية التأسيسية في علاقتها بالتاريخ والمنفعة العامة. ولا يكون لهذه النصوص أهمية ما لم تُقدّس ويعاد تقديسها عبر الزمن؛ وهذا تطور استغرق قرونًا طويلة شهدت تحولات طرأت على المقاطع والمخطوطات النصية وعلى الأحاديث المسموعة المنسوبة بحق أو بغير حق إلى النبي محمد والمرفوعة إلى زمانه، في نطاق ذخيرة نصوص تأسيسية مستقرة. ولا يمكننا الادعاء أن المصطلحات الموجودة في أقدم النصوص قد حافظت على مرجعياتها وروابطها الأصلية. فالتاريخ الحقيقي لهذا التحول شديد الغموض كما سنرى. لكن، مع مرور الزمن، تم الاعتراف بهذا التغير باتجاه جعل النصوص تأسيسية، إن على صعيد الشكل أو المنفعة التي تؤمنها. وكما في جميع المواد ذات النصوص التأسيسية في الديانات التوحيدية، بُني هذا الاعتراف على تاريخ ظاهري ذي ميزات جينيالوجية ورمزية.

من هذا المنظور، ومن زوايا أخرى أيضًا، صدمني دائمًا غياب المواد الإسلامية بشكل عام في النقاشات الدائرة حول تاريخ الأديان الوثنية أو التوحيدية. إن قراءة لأعمال المؤرخ الروماني ميرتشيا إلياده (Mircea Eliade) على سبيل المثال، من شأنها أن تفصح عن اطلاع سطحي وعرضي على المواد الإسلامية. ومؤخرًا، يُظهر عمل آسمان (Johann Assmann) انعدام الاهتمام باستخدام مواد النصوص الإسلامية التأسيسية البالغة الشأن في بناء نظريته

العامة. وثمة دراسة نقدية أدبية ممتازة للكتاب المقدس تؤشر إلى أهمية إعادة التدقيق في البساطة المفترضة للقرآن الذي فهِم بشكل مسبق على أنه موضوع أدبي (topos)[1]، وتعلن صراحة عن ضرورة دراسة القرآن من زاوية نقدية وأدبية، لما لهذه الدراسة من ثمار إيجابية[2].

ثمة أسباب كثيرة تدعو إلى هذا، ولا نحتاج إلى إيرادها كلها، إلا أنه ينبغي الرجوع إلى مسألة الغرائبية اللافتة التي تنظر إلى المادة الإسلامية بوصفها مختلفة جذريًا وغير قابلة للمقايسة، وذلك من دون أن ننسى الادعاءات الخيالية في شأن التراث اليهودي - المسيحي التي أسست لما يُسمى «الغرب»، وذلك وفق مسار غريب يبدأ من أثينا ويمر بمدينتي ماغديبورغ (Magdeburg) وآخن (Aachen) الألمانيتين وصولًا إلى باريس وانتهاءً بحرب الخليج. والسبب الكامن وراء اعتقادي بخيالية هذه الادعاءات هو أنها قامت على تفسيرات رمزية للكتاب المقدس أكثر مما قامت على أسس اتصال تاريخي جاد ومعتد به. ويمكن إدراك اتصالٍ كهذا في نطاق ضيق من الطوائف اليهودية - المسيحية فحسب، من قبيل الإبيونيين[3] الذين يظهر أنه قد كان لهم بعض التأثير التكويني في المحيط العربي السابق للإسلام الذي جاء منه محمد[4].

---

(1) Topos في البلاغة الكلاسيكية موضوع يتكرر باستمرار ويظهر بشكل مطرد في النصوص، والذي يُميزه عن الموتيف (motif) أن هذا الأخير قد يكون معنويًا ويكون تكراره بالتالي معنويًا أيضًا ويتخذ أشكالًا تعبيرية مختلفة، من قبيل إشكالية الموت والحياة مثلًا، التي تحضر في الكثير من الأعمال وإنما بتعابير مختلفة. ويُترجم أحيانًا بـ «الروسم»، لأنه يتكرر بصيغه ثابتة كتابيًا، وكلمة روسم في المعجم المعاصر تعني ختمًا أو نقشًا كتابيًا أو حتى وشمًا، ولذلك فإن الكلمة تستخدم أحيانًا لترجمة الكلمة الأجنبية (cliché). (المترجم)

(2) Northrop Frye, *The Great Code: The Bible as Literature* (London, 1982), p. 206.

(3) الإبيونية (Ebionites) طائفة مسيحية متقدمة (من القرن الأول) انتشرت في فلسطين ومناطق مجاورة. والتسمية تعني الفقراء (إبيون كلمة عبرانية تعني الفقير). وقد عرف عنهم التزامهم بالتعاليم اليهودية التوراتية وحفظهم للشريعة. وقد استندوا في أغلبية استدلالاتهم إلى إنجيل متّى حصرًا. (المترجم)

(4) ينظر: M. Roncaglia, «Eléments Ebionites et Elkesaites dans le Koran,» *Proche Orient Chrétien*, 21 (1971), pp. 101-126,

ولقراءة أفكار تقريبية (في بيان مسبوك بحزم على المنوال التقليدي) ترسم معالم الحدود والإمكانات المتاحة أمام المناهج الدراسية الحديثة وخصوصًا ما يتعلق بالمشكلة المستعصية للتعاطي مع =

وثمة عامل آخر يشي بعدم أهمية المواد الإسلامية في الدراسات التاريخية للأديان المقارنة، وهو نوعية المادة البديلة الموجودة ذات النزعة الاستشراقية الشديدة. وبشكل عام وباستثناء بعض الحالات الملحوظة، فإن المادة الاستشراقية هذه إما أن تكون تقنية بأسلوب فيلولوجي صارم وتفصيلية في المقاربة وماكرة في النتائج، وإما تخطيطية بنحوٍ مفهومي. وفي كلتا الحالتين، تشكل هذه المادة الحنطة التي تدور عليها رحى الغرائبية.

التاريخ النصي ومكانة جعل النصوص تأسيسية

لا وقت الآن لتتبع هذا النقاش، لكنني سأقدم باختصار ملاحظاتي على النصوص الإسلامية التأسيسية في ما يتعلق بعلاقتها بالمنفعة العامة والصحة التاريخية، مؤكدًا أن تاريخ هذه المدونة القانونية غامض وملتبس. إن المشاكل التاريخية والتأريخية التي تطرحها هائلة، ولم يسبق أن عولجت بشكل مترابط في العرض العام لمنهج البحث هذا، ولا يزال كثير من العناصر المرتبطة بهذا المشروع غائبًا وناقصًا. ويقبل الكثير من المناهج البحثية الحديثة، وعن طيب خاطر، هذا الغموض. ولا يتردد بعضها في الإعلان بوضوح أن تاريخ النص القرآني لما يُكتب. ومقارنة بفروع فيلولوجية أخرى، فإن الدراسات القرآنية لا تزال في طور الطفولة، وبعيدًا من أي فرضية، فإنها لا يمكن أن تقدم سوى مجموعة من النتائج التفصيلية المنعزلة. وبحسب تعابير تاريخ النشأة، فإن القرآن يحضر «منعزلًا كصخرة ألقى بها إلى الساحل بحر قاحل»؛ إن دراسته والتحقيق فيه أشبه بمحاولة فهم نشأة الأناجيل من أوراق البردى المصرية والنقوش الأنطاكية حصرًا[5].

= الاستعارات التأريخية للقرون القديمة وأساليب تجسيدها، يُقارن: S. H. Griffith, «The Prophet Muhammad, his Scripture, and his Message According to Christian Apologies in Arabic and Syriac from the First Abbasid Century,» in: *La vie du Prophète Mahomet. Colloque de Strasburg (Octobre 1980)* (Paris, 1983), pp. 99-146, 118 ff.

(5) A. T. Welch, «Al-Kur'ān,» in: *Encyclopedia of Islam,* New ed., p. 409; A. Neuwirth, «Qur'ān,» in: H. Gätje (ed.), *Grundiss des arabischen Philologie* (Wiesbaden, 1987), vol. 11: *Literaturwissenschaft*, p. 96; F. E. Peters, «The Quest of Historical Muhammad,» *International Journal of the Middle East Studies*, 23 (1991), p. 292,

ويُنظر تحديدًا النظرة الإجمالية الأخيرة في: F. Déroche, *Le Coran* (Paris, 2005).

عمومًا، تميز الكثير من الأعمال المنهجية التي أُنجزت في هذا المجال البحثي، باستثناء بعض الحالات الملحوظة، بالانحيازية والاختزالية، وبالخيالية أيضًا، كل على طريقته الخاصة، إلا أنها استطاعت أن تقدم إلى الميدان، وإن بشكل عرضي وغير متساوٍ، أهمية الدراسة الشكلية - النقدية للنص[6]. وأتكلم هنا تحديدًا على عمل قريب العهد من الآن حاول تحديد تاريخ النص القرآني في فترة تبعد قرنين متأخرين من التحديد التاريخي التقليدي؛ وشأنها في ذلك شأن أكثر الكتابات الغربية عن هذه المسألة، فإن هذه المحاولة معيبة بمفهوم جاف حول الابتداع النصي، وهو ما أدى منذ قرن من اليوم دورَ موضوع كتابي يطَّرد في الدراسات الغربية حول الكتابات الإسلامية الأولى. ولا شك في وجود بعض الابتداع والاختراع كما أقر بذلك جمع من الأعلام المسلمين في القرون الوسطى، لكن الأهم من هذا هو وجود تغييرات نصية وتنقيحات مختلفة. غير أن هذه التعديلات تخضع لقواعد منهجية تشمل القواعد النصية للتغيير الدلالي، والتشخيص الرمزي، والتخطيطات العامة، والضم والإسقاط[7]؛ وهنا لا يمكن النظر إلى هذه الأمور بوصفها تفاعلًا بين فساد أخلاقي طليق وبربرية مهملة للواقع. وثمة محاولة حديثة أخرى لتحديد تاريخ النص القرآني خلصت إلى أن هذا الأخير ظهر في الفترة التي عاش فيها نبي الإسلام لكنها رأت أن القرآن كان من صنع النبي نفسه. وقد اعتمدت هذه المحاولة بدورها على مفهوم جامد آخر يعتقد أن الفقهاء المتأخرين قاموا بالابتداع كي يبرروا مواقف مختلفة تبنوها[8]. وعلى الرغم من أن مسألة موثوقية النصوص الإسلامية الأولى قد طرحت للنقاش، إلا أن الدارسين والباحثين «غضوا الطرف» عنها

---

(6) J. Wansbrough, *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation* (Oxford, 1977); J. van Ess, Book Review, in: *Bibliotheca Orientalis*, XXXV (1978), pp. 349-353.

(7) ينظر موقتًا: Albert Noth, *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung* (Bonn, 1973);

يمكن أخذ فكرة عن واقع الدراسات الغربية في موضوع الكتابة التاريخية للحديث النبوي في العمل الآتي: H. Motzki, «Quo vadis, Hadīth-Forschung? Eine kristiche Untersuchung von G. H. A Juynboll: 'Nāfi', the *mawlā* of Ibn'Umar, and his Position in Muslim Hadīth Literature,» *Der Islam*, 7 (1996), pp. 40-80.

(8) J. Burton, *The Collection of the Koran* (Cambridge, 1977).

واستخدموها بشكل واسع وبلا أي نقد لها، حالهم في هذا حال أسلافهم في القرون الوسطى[9].

بناء على ما تقدم، فإنه من غير المفاجئ أن يتجه إجماع الدارسين بشكل عام إلى أن يقبلوا، مع تعديلات طفيفة، السرد الإسلامي التقليدي في شأن أصول النص القرآني ومصادره بصرف النظر عن النقد - اللاذع أحيانًا - الذي يُمكن أن يُوجه إلى هذا السرد؛ في الواقع، يمكن المرء أن يقوم على نحو مثير للجدال بتركيب مجموعة واسعة ومختلفة من السرديات والتواريخ انطلاقًا من المصادر نفسها[10]. وما لا تلاحظه المناهج الدراسية الحديثة بشكل كافٍ أو تلاحظه مع كثير من العواقب هو أن هذه المصادر التراثية العربية تستشهد بآثار متعددة ومتنوعة لا تشوش السرد المعياري المنجز من خلالها فحسب، بل يمكن أن تقلبه وتهدمه. إن هذا الإهمال الغربي مرده إلى قدر كبير من عدم الرغبة في الرجوع إلى منجزات الدراسات العربية القروسطية، وغالبًا ما يكون هذا بسبب عدم القدرة على القيام بهذه المراجعة، إضافة إلى التغاضي عن الدراسات العربية الحديثة.

بالعودة إلى مسألة التحديد التاريخي للنص القرآني، فإن عدم ذكر القرآن للفتوحات العربية[11] يُعد سببًا، من بين أسباب أخرى، للادعاء بأن النص يرجع إلى فترة سابقة على هذه المرحلة. إلا أن هذا لا يُمكن أن يُفسر إثباتًا على صحة هذا الافتراض الذي يُنظر إليه وكأنه أمر مسلمٌ به، أي إن هذا النص يُعد وحيًا وإن كل ما ينطق به النبي محمد هو كلام الله حرفيًا (ipsissima verba Dei). ومن الحجج التي تعارض هذا مسألة أننا لا نجد لهذا الافتراض تبريرًا كافيًا في النص القرآني نفسه الذي، على الرغم من الجهد الكلامي والتفسيري، يبقى متعدد الصوت ومشتملًا على متحدثين مختلفين هم الله وجبرائيل (مرة واحدة في القرآن في سورة البقرة، الآية 97) والنبي محمد، وآخرون أقل شأنًا

---

(9) Peters, pp. 304, 306; يُنظر بشكل عام: M. Rodinson, «A Critical Survey of Modern Studies of Muhammad,» in: M. Swartz (ed.), *Studies in Islam* (New York, 1981), pp. 23-85.

(10) لقراءة دراسة نقدية صارمة ومعبرة حول التراث الإسلامي المبكر برمته، ينظر: سليمان البشير، **مقدمة في التاريخ الآخر. في نقد الرواية الإسلامية** (القدس، 1986).

(11) Peters, pp. 298-299.

أبرزهم عمر بن الخطاب[12]. أضِف إلى ذلك، يبدو إلى حد بعيد أن عناصر النص وأجزاءه جمعت في عهد الخلافة المدينية بعد الرسول (بين عامي 632 و661م) أو بعدها بمدة وجيزة. وكان كثير من المخطوطات القرآنية متداولًا في ذلك الزمن، وقد أُتلف بعضها. إلا أن أجزاء أخرى من مصادر لا صلة لها بالنصوص التأسيسية قد بقيت، وهي بالتحديد مجموعة الأحاديث النبوية[13]. في الواقع، إن التنوع الخاص **للأحاديث القدسية** التي تعد وحيًا إلهيًا وإنما في شكل حديث نبوي غير متضمن في القرآن يقود إلى استنتاج مفاده أن جمع القرآن كان مسألة معقدة أكثر مما يُمكن أن يُتصور[14]، وأن تعدد صوت النص يستلزم أن ينصرف إليه النظر بتأنٍ في أثناء التحقيق في هذا الموضوع.

إن الفوارق - الأسلوبية والتركيبية والكتابية وغيرها - بين الآثار القرآنية التي كانت متوفرة بشكل عام بين المسلمين بقيت كبيرة، إلى حين اختزالها إلى سبع قراءات اعترف بها في نهاية المطاف كقراءات نصوص تأسيسية، وذلك بناءً على الإجماع الذي دعا إليه ابن مجاهد (ت 936م). في الواقع، حقيقة أن القراءات القرآنية المختلفة اعتُبرت نصوصًا تأسيسية، أو سُلبت منها هذه الصفة في القرن العاشر الميلادي، يمكن النظر إليها على أنها انحراف عن النص الأصلي (Urtext)، إلا أنه يمكن النظر إلى هذه الظاهرة أيضًا، بشكل مبرر، بوصفها انعكاسًا لغياب نص تأسيسي قائم على نص أصلي[15]. إضافة إلى هذا، فإن المضمون العقائدي للنص متنوع هو الآخر: إنه يعكس مروحة واسعة من مفاهيم الألوهية ويحدد المسار للانتقال من مفهوم إلى آخر[16]. على

---

(12) يُقارن: عبد المجيد الشرفي، «في قراءة النص الديني»، في: **في قراءة النص الديني** (تونس، 1990)، ص 23-25.

(13) ينظر: H. Modarresi, «Early Debates on the Integrity of the Koran. A Brief Survey,» *Studia Islamica*, LXVII (1993), pp. 5-40.

(14) W. A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Paris and The Hague, 1977).

(15) للتوسع في هذه المسألة المعقدة ينظر: C. Gilliot, «Les sept 'lectures': Corps social et écriture révélée,» *Studia Islamica*, LXI (1985), pp. 5-26; LXIII (1985), pp. 49-62.

(16) ينظر: T. Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de L'Hégire* (Paris, 1968); T. Fahd, «Problèmes de typologie dans la 'sira' d'Ibn Ishāq,» dans: *La vie du Prophète*, pp. 67-75.

سبيل المثال، تحيل الأجزاء النصية المتقدمة زمنيًا للقرآن ببساطة وباتباع للتقليد الوثني في الشرق الأدنى إلى رب محمد ومعبوده الذي يحفظه. ثم تلى هذا اطراد للفظ **الرحمن** الذي تمت مساواة قوته مع اسم **الله**. ولقد اقترن هذا اللفظ مع أسماء الآلهة النجمية التي كان أهل مكة وغيرهم يعبدونها (تحت مسميات مختلفة)، ومع اسم إله المسيحيين العرب. ويمكن أيضًا القول إن لفظ **الرحمن** اقترن بالحجر الأسود للكعبة حيث يُقيم إله آخر هو هُبَل. وكان للكعبة نظراء متساوية معها في القيمة من قبيل الحجر الأسود في حمص السورية (حيث يُمكن تتبع ظهور عبادة الإله الوثني الروماني **إله جبل** (Elagabalus))، والعصور القديمة المتأخرة مليئة بهذا النوع من الاقتران الذي لا داعي لاستكماله هنا. وسأعود إلى القرآن حيث لفظ **الله**، في مقاطع لاحقة من النص، يستوعب جميع هذه الأسماء وغيرها ويتجلى في أسمائه و«صفاته» الخاصة التي انبثق عنها في ما بعد بحث كلامي مفصل دار حول مسميات من قبيل الجواهر والأعراض. ولقد تم الاعتراف بهذه المسائل على نطاق واسع، إلا أنها لم تكتسب الموثوقية بالطريق السهل الذي تهيأ لقبول السرديات القروسطية عن الجذور.

غالبًا ما نجد في الدراسات القرآنية الحديثة مسائل حساسة تُعرف ويُشار إليها، بل وأحيانًا تُؤكَّد، من دون أن يُستخلصَ منها أي نتائج منهجية. ومن هذه المسائل حالة اللغة العربية في الفترة التي يمكن تحديدها تقريبًا بين عامي 550 و650 ميلادية. وثمة أيضًا مسائل قاطعة من قبيل العلاقة بين العناصر الطقسية والشعائرية وجوانب أخرى من النص[17]، والقراءة (أو القرآن بوصفه مصدرًا من الفعل قرأ) والتنقيح الكتابي لها المسمى **المصحف**، ومختلف الألفاظ التي يستخدمها القرآن للإحالة إلى نفسه (القرآن، الكتاب، التنزيل، الفرقان، الذكر) والتي تُعالج عادة بوصفها مترادفات من غير تقديم تبريرات واضحة لذلك[18]. وتنتظر مسائل مهمة أخرى أن تنال نصيبها من التحقيق، خصوصًا

(17) ينظر: W. A. Graham, «The Qur'ān as Spoken Word,» in: R. C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson, 1985), pp. 23-40.

(18) لكن يراجع العمل الآتي حاليًا، وبدقة: D. A. Madigan, *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton, 2001).

تلك التي تتناول النقل الشفاهي وتاريخ الكتابة وحالتها في الأزمنة والأمكنة ذات الصلة[19]. إن البيئة الدينية والأسطورية والعقائدية والطقسية المحيطة بتلك المرحلة لا تزال بعيدة من الفهم السليم، ولا تزال في الواقع مجهولة. لقد ضُخّمت أهمية العمل الرائد الذي قام به فلهاوزن[20] في القرن التاسع عشر، والذي تشتهر مساهمة كاتبه في دراسة العهد القديم وتُعد بحق علامة فارقة في ذلك العصر[21]، وثمة دراسات أخرى عنيت بمسائل تفصيلية أعدها باحثون عرب معاصرون مرموقون، إلا أنها للأسف لجأت إلى مصادر أدبية مكتوبة ولم تولِ اهتمامًا خاصًا بالأدلة الأثرية وغيرها من المواد[22].

اتسمت الدراسة النصية للقرآن بالسباتية نوعًا ما، على الرغم من توفر مادة غنية جدًا تناولت الأبعاد السيميائية لتكوينه وغير ذلك من الجوانب، من دون أن نذكر الأساليب الحديثة للتحليل الألسني والخطابي والتي يظل كثير منها خارج دائرة انتباه المنهج الحديث للاستشراق. ولم يُضف سوى القليل على الجهد النصي الرائد الذي وضعه ثيودور نولدكه (Theodor Nöldeke) منذ ما يقرب القرن ونصف القرن من الآن عندما نشر كتابه *Geschichte des Korans* **(تاريخ القرآن)**،

---

(19) يراجع الاعتبارات التي يتحدث عنها الكتاب الآتي: M. Zwettler, *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry* (Columbus, 1978), passim.

(20) Julius Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums*,1887.

(21) ينظر: Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale*; Neuwirth, «Qur'ān,» pp. 106-108; Welch, pp. 402-409; Burton, pp. 131 ff.; Wansbrough, *Quranic Studies*, pp. 47-48, 65, passim; M. Arkoun, *Lectures du Coran* (Paris, 1982), pp. 5 ff., 27-40; C. Gilliot, «Muhammad, le Coran, et les 'contraintes de l'histoire',» pp. 3-26; A. Neuwirth, «Vom Rezitationstext über die Liturgie zum Kanon,» pp. 69-105, in: S. Wild (ed.), *The Qur'ān as Text* (Leiden, 1996).

وينظر أيضًا: M. Smith, «The Common Theology of the Ancient Near East,» *Journal of Biblical Studies*, LCXI (1952), pp. 135-147; Wellhausen, *Reste arabischen Heidentums,* 2nd ed. (1927) (Berlin and Leipzig, 1887).

(22) ينظر: جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، 9 ج (بغداد؛ بيروت، 1968-1971). يحتوي هذا العمل الموسع مادة قيّمة إلا أنه يصعب الحكم عليها بسبب رجوع كاتبها إلى المصادر بصورة غير نقدية. ينظر أيضًا على سبيل المثال: سيد محمود القمي، «مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوراتية»، **الكرمل**، السنة 30 (1988)، ص 45 وما بعدها، وينظر: سيد محمود القمي، **مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوراتية** (1987)، ص 43 وما بعدها.

وذلك على الرغم من اكتشاف مواد إضافية كثيرة بعده[23]. ويحظى هذا العمل بقبول واعتراف في أوساط الدراسات الحديثة لكونه يكشف عن التكوين الداخلي الهائل للنص القرآني ويُظهر بعض جوانب تعقيداته الأخرى[24]، إلا أنه لا يجري استخدامه على نحوٍ منهجي. في الواقع، وكما في حالة الكتاب المقدس، تقوم المسألة على سؤال محوري هو مفهوم كاتب النص ومؤلفه. فمتى أُهمل هذا المفهوم تطفو على السطح وحدات نصية من أنواع مختلفة[25]؛ يُعاد تنظيم الوحدات التي تتجاوز السور القرآنية وفقًا لعملية تأليفها الزمنية المفترضة، من قبيل المقاطع التي يرد فيها القَسَم الإلهي، ومقاطع آيات التحميد لله، أو تلك التي تُنبِئ عن المستقبل، والمادة الأسطورية والميثولوجية التي تكون في شكل قصص الأنبياء أو أخبار الأمم الغابرة، والتعاليم الشرعية والطقسية، وعلامات الساعة وأشراطها، والوعد والوعيد في الآخرة[26]. ولقد جاءت الانعطافة الأخيرة للمنهج البحثي في اتجاه «التاريخ غير المرجعي» استجابة جزئية للحالة الظاهرة من اللاحتمية التاريخية في الحكم على جوانب حساسة من النص القرآني، وهو ما يتوافق مع المذاق البحثي السائد اليوم. إلا أن هذا المسار لم يُعزز البحث في هذه المسائل بالشيء المهم. ذلك أنه على الرغم من أن منظورًا بحثيًا في النص القرآني والسيرة النبوية المبكرة، بوصفه عاكسًا لـ «حالة ذهنية» عامة، من شأنه أن يكون ذا فائدةٍ كبيرة في الإضاءة على التاريخ المرجعي إذا ما جرى تبني هذا المنظور إلى جانب تفصيلات أنثروبولوجية وتأريخية تتجاوز حدود المتطلبات الفيلولوجية، فإن ذلك لم يُنتج إلى الآن الكثير من النتائج، مُظهرًا ربما الحالة المتخلفة للدراسات الإسلامية[27].

---

(23) T. Nöldeke, *Geschichte des Qorans* [1860] Incorporating the Revisions and Additions of F. Schwally, G. Bergsträsser & O. Pretzl (1909-1938) (Hildesheim and New York, 1981).

(24) يمكن الرجوع تحديدًا إلى: A. Jeffery, *Materials for the History of the Text of the Qur'ān* (Leiden, 1937); W. M. Watt, *Bell's Introduction to the Koran* (Edinburgh, 1970); T. Izutsu, *God and Man in the Qur'ān. A Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo, 1964).

(25) Frye, *The Great Code,* p. 206.

(26) ينظر: E. Beck, «Iblis und Mensch, Satan und Adam: Der Werdegang einer koranischen Erzählung,» *Le Muséon*, 89 (1976), pp. 195-244.

(27) U. Rubin, *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by Early Muslims* (Princeton, 1995), esp. chap. 15; =

هكذا تتشارك المناهج البحثية الحديثة، مع بعض الاستثناءات، والمنهج البحثي الإسلامي القروسطي بشكل واسع وضمني في افتراض التشكل الكامل للنص المتوارث (textus receptus) الذي تم تلقيه، وهو نص نُظر إليه بصورة غير تاريخية تتعدى أهداف دراسة القرآن؛ تحديدًا من أجل المعالجة الأداتية للمادة القرآنية[28]. ولقد أشرت سابقًا إلى غموض تاريخ جمع القرآن منذ التطور الأول للمتن وصولًا إلى القراءات السبع لابن مجاهد التي اعتبرت حصريًا نصوصًا تأسيسية. ولم يجرِ إلى الآن رسم صورة كاملة أو تقديم فهم سليم للظروف الاجتماعية والسياسية والثقافية التي تهيأت لنجاح هذه القراءات والقبول الشامل الذي لقيته في القرن العاشر. في الواقع، وحتى صدور نسخة القاهرة في عام 1924 نتيجة الحاجة إلى نص مطبوع وحاجات أخرى، فإنه لم يكن من الممكن ادعاء وجود نص قرآني متكامل في حالة من الثبات وعدم التغير (ne varietur)؛ وذلك على الرغم من أن النسخة هذه اعتمدت على تناقل شفاهي لقراءة متأخرة هي قراءة حفص عن عاصم، ولم تستند إلى تحقيق نص قديم أو تنقيحه، وعلى الرغم أيضًا من أنه توجد حاليًا مجموعتان تسعيان إلى تجميع مواد تلك النسخة[29]. وبالطبع، توجد حقائق عدة تدعم مسألة الحالة الثابتة للقرآن بوصفه نصًا تأسيسيًا حيًا في مساحات واسعة تتعدى الكلمة المكتوبة.

بكلمات أخرى، بسبب غياب دراسة قويمة لاعتبار نصوص ما نصوصًا تأسيسية، فإنني أقترح أن ننتقل من ميدان المنهج الأثري ونركّز أكثر على المسألة البنيوية والتاريخية لسيرورة جعل نصوص ما نصوصًا تأسيسية، والتي تطرح علاقة خاصة بالتاريخ والصحة التاريخية؛ ذلك أن مثل هذه السيرورة مسألة ترتبط مباشرة بالسلطة التي تحفظ النصوص التأسيسية وتفسرها، لا النصوص التأسيسية الخام. فهذه الأخيرة تفتقر إلى المعنى إذا أقصيت عن السلطة التي تحفظ تفوقها، وفي حقيقة الأمر، تبقيها نصوصًا تأسيسية على مرّ الزمن. فالقرآن نص مقدس للتلاوة الطقسية والنصوص التأسيسية في آنٍ، أما

= ويُنظر أيضًا: Fahd, *Le panthéon de l'Arabie centrale*

(28) الشرفي، ص 11-38، وينظر: Arkoun, pp. xx-xxii.

(29) يُنظر التعليقات والإحالات الموجودة في: Welch, p. 409, col. 2.

في مواضع أخرى فإنه يُستخدم بشكل خطابي استطرادي. إنه نص يجب ترديده وترديد تفسيراته بصورة طقسية[30]، بينما هو يرفد في الوقت نفسه الأرضية العقائدية والشرعية والأخلاقية بالأفكار والمثُل. وطبعًا، يُستخدم القرآن أيضًا لإطلاق الأيمان ولأهداف طلسمية وسحرية أخرى لخير المؤمنين في هذا العالم وما بعده[31].

إن الطبيعة التاريخية للنص التأسيسي بوصفه ميثاقًا جينيالوجيًا للاستقامة تتطلب وضعية تتجاوز التاريخ وتكشف عن نقطة تحكم جُرد عندها الزمن الكرونومتري من فاعليته، وتموضع عندها النص المقدس إلى جانب متصل مسبق للخلود تجسد في إيقاعات تاريخ الخلاص[32]. وكي يكون هذا ممكنًا، يلزمه أن تتحدر الطبيعة التاريخية الحقيقية للنصوص التأسيسية إلى منزلة بينة لا جدال فيها تتعلق بوحدة وتجانس داخليْن، وهو أمر خيالي في حقيقة الأمر. ولقد أشير إلى هذه المسألة في المناقشة المعقودة أعلاه حول سعي الدارسين أخيرًا إلى البحث عن وثاقة تأليفية للنص القرآني، وتسليم الباحثين القروسطيين بصدور النص عن جهة إلهية من خلال نقل نبوي حرفي. وبالطبع، يخدم افتراض تلك الوحدة التحكم بتعددية معاني النص[33]. ويقترن هذا الافتراض بمفهوم **إغلاق كتابي**[34] (clôture livresque) وسيلتُه الممكنة الوحيدة هي السلطة الاجتماعية - الثقافية غير النصية التي تقف خلف التعليق وإضافة الشروحات على النص، سواء أكانت هذه السلطة فردية أم جماعية أم مقسمة بين جهات مختلفة. وتُعتبر هذه إجراءات نصية تتشكل في هيئة التمثيلات المحاكية للسلطة

---

(30) يُقارن الفصل الثالث من هذا الكتاب «الخطاب الملتهم للزمن: دراسة في الاستيلاء الكهنوتي - الشرعي على العالم في التراث الإسلامي»، وينظر: J. Assmann, *Das Kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung, und politische Identität in frühen Hochkulturen* (Munich, 1992), pp. 87, 89, 97.

(31) ينظر على سبيل المثال: J. Jomier, «La place du Coran dans la vie quotidienne en Egypte,» *Institut des belles lettres arabes*, 15 (1952), pp. 131-165.

(32) الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(33) Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interprétation* (Paris, 1978), p. 104.

(34) Pierre Legendre, *L'amour du censeur: Essai sur l'ordre dogmatique* (Paris, 1974), p. 90.

التفسيرية والتعليقية التي تقف خارج حدود النص[35]. ومن هنا تبرز الأهمية البالغة للرقابة على هذه المسائل، والتخطيط الصارم للحدود والسلطات والعقلانيات النصية، ولقابلية التأويل التي يتم تحديدها في حالة القرآن تحت العناية الإلهية والتي تؤمن تكرارًا احتفاليًا للنص يبلغ حد الهوس، وهو ما يمكن ملاحظته أيضًا في حالة نصوص تأسيسية أخرى[36].

إن «الإغلاق الكتابي» الذي أشرت إليه ليس مطلقًا؛ فالنص القرآني متغير حتى ضمن حدود ذخيرته الخاصة. ويتجاوز النص التأسيسي الإسلامي، كما النص التأسيسي اليهودي، النص الذي يشتمل على الكلمة الإلهية (logos)، فيتسع ليضم مجموعة من الأقوال (logia) النبوية التي تعرف إسلاميًا **بالحديث**، إضافة إلى السرديات المقدسة المتلازمة المخبرة عن أفعال الأنبياء والتي تشكل القسم الأعظم من النص القرآني. وللسرديات المتأخرة تاريخ معقد وغامض ومثير للجدال أيضًا، وقد اختُزلت في القرن التاسع (في حالة الإسلام السني) إلى ست مجموعات متكافئة من حيث الصدقية. وقد حظي **صحيح البخاري** (توفي البخاري في عام 870م) بالأهمية القصوى ويُوصف عادة بأنه «الكتاب الأشد صدقًا وصحة بعد كتاب الله»، وقد كان الكتاب المفضل من بين الكتب الأخرى وإن كان الكل متكافئًا نظريًا. وقد جعل البخاري نحو 6000 حديث ورواية، من بين بضع مئات الآلاف التي كانت متوفرة بين يديه، نصوصًا تأسيسية. وكما في حالة الجهد القرآني لابن مجاهد، فإن الأسباب الخاصة التي جعلت كتاب البخاري يتسم بهذه النصية التأسيسية، والتي توفرت كي تحظى كتب الحديث الستة بمرتبة النصوص التأسيسية، لم تُدرس بعد، ولم يفهم الرابط بينها وبين مسائل أخرى من قبيل نظام الوصاية والرعاية العلمية والسلطة والعلاقات التي طورها مثلًا الوزير ابن مقلة، راعي ابن مجاهد والوصي عليه. وثمة نقطة أخرى لافتة لم تنل العناية الكافية من البحث والتدقيق، وهي أنه يظهر، وعلى نحوٍ غريب، أن نص الحديث نال مرتبة النصوص التأسيسية

(35) يُقارن: Ibid., p. 109.

(36) يُقارن: Ibid., p. 109; A. Assmann & J. Assmann, «Kanon und Zensur,» in: A. Assmann & J. Assmann (eds.), *Kanon un Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II* (Munich, 1987), pp. 11 ff.

تلك قبل القرآن نفسه، وتجب معالجة هذه النقطة بالنظر إلى التطور الكلامي والفقهي. ويمكن أن يكون ذلك نقطة رصد يُشرف من خلالها المرء على مراجعة مفهومية لمسألة النصية التأسيسية برمتها. وإضافة إلى الأحاديث التي ارتقت إلى مكانة النصوص التأسيسية، ثمة مجموعة أكبر من الأحاديث الرافدة لها مكانة شبه تأسيسية تؤدي دورًا مشابهًا للمادة الموجودة في الصحاح الستة. وتعمل هذه الكتابات مجتمعة بوصفها مكملًا عقائديًا للقرآن ومصدرًا لشرحه وتوسيعه والإضافة عليه، خصوصًا في الأجزاء ذات الدلالة الشرعية أو الأخلاقية أو السياسية أو التعبدية أو الأخروية منه. ولم أقع على أي بحث درس العلاقة بين هذه المجموعات الرافدة التي يمكن التشكيك في صحتها (apocrypha) (والتي تُعالج غالبًا كأنها نصوص تأسيسية)، والروايات التي ارتقت إلى مكانة النصوص التأسيسية، والتي تشكل متن مادة النصوص التأسيسية للأحاديث الموجودة في الصحاح الستة. وفي أي حال، لا يمكن، لأسباب عملية، عد التمييز المفهومي بين النص الأصلي والتراكم التاريخي للنشاط التأويلي له مجديًا؛ فهذه المتون كلها متكافئة من الناحية الوظيفية[37].

بناء عليه، فإن الانغلاق الذي أتحدث عنه ليس انغلاقًا مطلقًا للمدى النصي بقدر ما هو انغلاق للقدرة على النفاذ إلى مساحة التأويل والتعليق على النص، وللقدرة على النقل، وهي مسألة بالغة الأهمية في التراث وسأعتني بمعالجتها لاحقًا. ويكفي القول الآن إن هذا الإطلاق الحاسم للسلطة التنبؤية في نطاق خيارات نصية محددة مسبقًا ظاهرة مشتركة في تاريخ الأديان، ولعلها اتخذت شكلها الأنقى مع البراهمانية الهندوسية الكلاسيكية[38]. فقبل عصر الطباعة، كان يُنظر إلى الفيدا (Vedas)، الكتاب المقدس لهذا التقليد، كونها مجموعة من الخطب التأسيسية، لا مجموعة نصوص تأسيسية. ولقد تحددت هذه المجموعة من طريق خطباء ذوي شرعية اجتماعية وثقافية أكثر مما جرى تحديدها بواسطة

(37) ينظر تحديدًا العمل المهم لـ: B. M. Wheeler, *Applying the Canon in Islam. The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafī Scholarship* (Albany, 1996).

(38) البراهمانية هي العقيدة التي يتبعها المؤمنون ورجال الدين الهندوس. وبراهمان هو الإله المطلق في هذه الديانة. (المترجم)

ضوابط فيلولوجية للمضمون، واستحال انفكاكها عن الممارسة الطقسية على الرغم من أن هذا لا يقتضي بالضرورة - أو يمنع حتى - وجود تغير نصي على امتداد الزمن[39]. وقد نُظر إلى **المشناه** (*Mishnah*) **والتلمود** (*Talmud*) بوصفهما سجلات دونتها الحاخامية اليهودية بوصفها امتدادات لنص التوراة ووحيًا شفهيًا حُفظ بتأن في اتصالية مباشرة مع نبوة موسى. وفي الواقع، شاع الاعتقاد بأن للنص القرآني المكتوب، من الناحية العملية، أهمية ثانوية وأنه غير منعزل عن القراءات الشفهية المختلفة، فكان أشبه بالمفكرة (aide-mémoire) أكثر مما كان وثيقة نصية بعيدة من الحفظ والتداول الشفهي. على أن هذا الزعم يحتمل الصحة وعدمها في الوقت نفسه، وهذه مسألة ليس مكانها ها هنا[40].

أما الآن فمن المهم أولًا توصيف المفهوم الإسلامي القروسطي لمواد النصوص التأسيسية باصطلاحات تقنية بعيدة من الاعتبارات العقائدية. وفي أي حال، يعتمد نصّا القرآن والحديث على أسانيد نقلية توثق مضمونهما وتؤسس لشرعيتهما النصية في التراث. فالقراءات القرآنية المختلفة كلها تحتفظ بأسانيدها هذه. وفي نهاية المطاف، تعتمد في تنوع مضمونها على معيار غير قرآني وعلى الاعتقاد بسلامة الكلام الإلهي وصيانته من التحريف؛ وقد رأينا أن هذا الاعتقاد الأخير مبني في بعض الأحيان على آيات قرآنية. وليس الاعتقاد الضمني بعصمة الرسول نظرية ثابتة في علم النبوة الإسلامي الذي يشدد على آدميته وطبيعته البشرية. والضامن المطلق لنزاهة النقل وسلامته هو مبدأ **الإجماع** الذي يُبرم هذه الصدقية، وهو بنفسه يُصدق على نفسه. ولا يستند هذا الإجماع إلى استنتاج عقلي أو طبيعي، بل إلى إجماعٍ آخر يصادق عليه[41]. وتضم المصادر الإسلامية القروسطية تعريفات للتراثٍ بالغة الأهمية في دراسة الأدوار والبنى المتعلقة بالخطاب التراثي بشكل عام. وهذا مبدأ أساس في

---

(39) David Carpenter, «The Mastery of Speech. Canonicity and Control in the Vedas,» in: L. Patton (ed.), *Authority, Anxiety, and Canon. Essays in Vedic Interpretation* (Albany, 1994), passim.

(40) Graham, «The Qur'ān,» p. 34.

(41) ينظر بشكل عام: C. Mansour, *L'Autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'Ijmā (consensus) et la problématique de l'autorité*, Etudes musulmanes XVIII (Paris, 1975), pp. 60 ff.

المنهج العلمي السني في القرون الوسطى يقوم على حديث جرى تناقل وثاقته، ومفاده أن الإجماع منزه ومعصوم من الزلل؛ مرة أخرى، لا يزال تاريخ هذا المفهوم غير مبحوث بالشكل المطلوب.

إن الطبيعة النصية للقرآن متنوعة وتشمل أوامر ونواهيَ وبيانات إنشائية أدائية أخرى، إضافة إلى سرديات متنوعة. أما الحديث فيضم حصرًا سرديات وروايات، على الرغم من كونها مرتبطة أحيانًا بالأوامر الإنشائية والأدائية المنسوبة إلى النبي. ويتخذ الحديث شكل متن روائي يُضاف إليه إسناد (catenae) مكوّن من سلسلة متصلة من الرواة تنتهي إلى الشهود الأوائل الذين نقلوا الكلام مباشرة من النبي، كما نقلوا فعله وحركاته. وبخلاف الروايات الإنشائية القرآنية التي لا شك فيها، فإن الأحاديث عرضة للمعايير التقنية نفسها التي تحدد وثاقة أي خبر من الأخبار[42]، وهي ليست دائمًا قابلة للإبرام بالرجوع إلى إجماع بسيط عليها. وتحدث المصادقة - كما في حالة الجهد الذي بذله البخاري وجامعو الصحاح الستة عمومًا في جعل الأحاديث نصوصًا تأسيسية - في حال ثار الجدال، من طريق فرع محدد في الدراسة التاريخية. وقد تفحصت هذه الدراسة صحة الإسناد بالتحقق من الروابط الموجودة مع الراوي الأول للحديث، وبالتثبت من وثاقة كل راوٍ في سلسلة النقل. والموثوقية الأسمى التي يمكن الحديث أن يتمتع بها هي أنْ يكون **متواترًا**، أي أن تتضافر أسانيد نقله فيؤيد بعضها بعضًا إلى حد يستحيل معه إمكان توافق الرواة على الكذب في وضع الحديث واختراعه أو نقله محرفًا.

بعيدًا من المعايير التقنية لتوثيق النصوص التأسيسية، تنبه أعلام المسلمين في القرون الوسطى إلى ما يُمكن وصفه بالسمة الظاهرية للنصوص التأسيسية غير القرآنية. فابن خلدون (ت 1406م)، العالم المتعدد المشرب، أكد أن روايات الأقوال والأفعال النبوية التي جعلها البخاري والآخرون نصوصًا تأسيسية كانت في الواقع روايات الأحاديث التي أصبحت في ما بعد أعرافًا فاعلة ومؤثرة. بتعبير

---

(42) للقراءة عن مفهوم الخبر ينظر: عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**، ط 2 (بيروت 1995)، الفصل الأول، وللتوسع في مسألة وثاقة الروايات وصدقيتها ينظر: A. Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London, 1986), pp. 162 ff.

آخر، كانت روايات ذات أثر شرعي[43]، بصرف النظر عن إطلاق أي حكم يخص صحتها التاريخية، وهي مسألة سنعود إلى تتبعها لاحقًا. وقبله بقليل، حذر الفقيه الدمشقي السبكي (توفي بعد عام 1369م) من صرامة التتبع الإسنادي للأحاديث على قاعدة أن التشبث بهذا المعيار من شأنه إسقاط كم كبير من الروايات التي أُجمِع سابقًا عليها[44]. وقبلهما أيضًا في إيران الوسطى، شدد المتكلم الكبير فخر الدين الرازي (ت 1209م) على ضرورة معرفة أن النص الحديثي لا يوافق الكلام الفعلي للنبي. ويضيف معتبرًا أن تلك الأقوال نسبت إلى النبي بعد مرور عقود من إطلاقها على لسان الرسول، وأن الصحابة لم يكونوا معصومين ولا منزهين عن الفتنة والعداء المتبادل، وأن جميع المتون تأثرت بهذا. بناء عليه، فإن البخاري وجامعي الأحاديث الآخرين وإن كانوا أتقياء وذوي نيات حسنة بذلوا قصارى جهدهم في مسعاهم، فإن هذا لا يعني افتراض تبصرهم في حقيقة ما عملوه[45]. وفي نقاش متعلق بطرائق الترجيح بين حديثين متعارضين يتمتعان بقوة الإسناد نفسه، يقول المؤرخ والمحدث الشهير الخطيب البغدادي (ت 1071م) إنه يفضل الأخذ بالحديث الذي يدعم الاعتقادات والممارسات التي أُجمِع عليها سابقًا[46].

هذه الآراء كلها - وآراء أخرى يُمكن الإدلاء بها - تدل على وعي كامل بأن المكانة التأسيسية لهذه النصوص تتأسس بطرائق أشد تعقيدًا من التحقيق المعرفي والتقني والتاريخي للنصوص ذات الصلة، ومن العمليات المنطقية على هامش هذا التحقيق. لقد مُنحت صلاحية النصية التأسيسية لبعض النصوص الناشئة من خلال عملية انتقاء وبلورة اتسمت في الحالة الإسلامية بغموض تاريخي يُستثنى منه بعض التفاصيل فحسب. إن وجوب العمل بحذر وضبط دائمًا في الدراسة الحديثية، والتشديد الذي رافق ذلك على أن النقد الموجه إلى سلسلة النقل ينبغي له عدم تجاوز الحد الفاصل بين تقويم الحديث والطعن به حتى ولو ظهر أن

---

(43) Ibn Khaldun, *Les Prolégomènes d'Ibn Khaledoun*, E. Quatremère (éd.) (Paris, 1858), p. 399.

(44) تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **طبقات الشافعية الكبرى**، تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي (القاهرة، 1964)، ص 9.

(45) فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **كتاب أساس التقديس** (القاهرة، 1910 [1328 هـ])، ص 205-210.

(46) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، **كتاب الكفاية في علم الرواية** (حيدر آباد، 1938 [1357 هـ])، ص 4346.

الرواية المنقولة موضوعة[47]، لم يكونا دليلي تهاون أخلاقي أو إهمال للصرامة التقنية، بل كانا يعكسان الإواليات الثابتة لتطوير التراث. في الواقع، كان مستوى التعقيد التقني عاليًا، والعمليات الشكلية التي تبناها نقد الحديث كانت مفصلة بشكل منهجي[48]. وعلى الرغم من تعارض النتائج عادة، إلا أن ذلك جرى تدوينه من خلال الإبيستيمولوجيا الاحتمالية التي وظّفها معظم أعلام السنة في القرون الوسطى[49]. إن هذا الانفصال بين الإجماع المعقود على صحة الحديث من جهة، وتأكيد ظاهرية الموثوقية المحصلة من خلال الطبيعة الاحتمالية للمعرفة من جهة أخرى، مرتبط بالإقرار المشترك لفقهاء المسلمين عمومًا ولبعض المدارس الكلامية، ووثيق الصلة بالسلطة المؤسساتية والشكلية والاجتماعية المتحكمة بالمعرفة العلمية في الديار الإسلامية خلال القرون الوسطى[50]، ويرتبط أيضًا بالمكانة البارزة التي احتلتها النصوص التأسيسية التي يمكن التشكيك فيها. إن هذا كله يؤشر إلى الأهمية الشديدة لوجود معيار لتقييد المرجعية النصية عوضًا عن أن يكون معيارًا معرفيًا. هكذا تم تكريس الحديث على مسافة قريبة من إشكالية الغموض التاريخي؛ لذلك لم يعد بالإمكان الاقتراب منه، شأنه في ذلك شأن القرآن. وإن التركيب الداخلي للحديث النبوي ضخم غير متسق داخليًا، إلا أنه يحظى بهالة قدسية خاصة. وثمة بالتأكيد، على قدم المساواة، بعض المعتقدات المثيرة للجدال التي تتعاطى مع التأويل والاستخدام الشرعيين لعنصرَي النصوص الإسلامية التأسيسية. ولقد سمحت هذه المعتقدات للحديث بأن يتقدم على القرآن في حالة التعارض استنادًا إلى مفهوم معقد آخر هو **النسخ** (Aufhebung)، وهو إبطال لمفعول نص تأسيسي من خلال نص مشابه آخر يُعارضه. وعلى الرغم من أن هذا الأخير يتسيد في النهاية، إلا أنه لا يقوم بإخراج النص الأول بحرفيته من مجموعة النصوص القانونية ولا يمحوه منها. والظاهر أن مفهوم النسخ

---

(47) شمس الدين محمد بن عبد الله السخاوي، **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ** (دمشق، 1930 [1349 هـ])، ص 68-69.

(48) ينظر من تلك الحقبة على سبيل المثال: أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن الصلاح، **علوم الحديث** (المدينة المنورة، 1966 [1386هـ])، ص 10-114.

(49) ينظر الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(50) Al-Azmeh, *Arabic Thought,* chap. 5.

استخدم بداية في حالة تعارض آيات القرآن من قبيل الآيات المتعلقة بأحكام الزواج المنقطع (المتعة) وأحكام الإرث وتحريم شرب الخمر، وأخيرًا وليس آخرًا، ما سماه بعضهم الآيات الشيطانية.

إن التنوع المثير لضروب التحايل الشرعي المتبعة في هذه الإجراءات هو في الحقيقة مشروع تحويلٍ لجميع السرديات والروايات التراثية المتضمنة في النصوص التأسيسية إلى أقّوال إنشائية وأدائية. ويتم إنجاز هذا الأمر من خلال تحويل المثال النبوي [السنة النبوية] المرتبطة بالحديث إلى أوامر ونواهٍ تتساوى في مفعولها مع الأوامر والنواهي القرآنية؛ هذه العملية بلا شك عملية استثنائية. ويستند النصان إلى مغزى واسع ودقيق مرتبط بالمثل الأخلاقي الذي استخدم بكثرة في العالم المسيحي القروسطي، تمامًا كما هي الحال على امتداد التاريخ الإنساني السابق على الكتابة والقراءة[51]. ويُصطلح على تسمية هذه المثُل في الكتابات السياسية والتاريخية العربية «العِبَر»، أو «الأسوة» في تعاليم الأخلاق والسلوك الحسن، أو «الأصل» بالمعنى التقني الذي تكتسبه الكلمة في الفقه وبنحوٍ مغاير قليلًا في علم الكلام.

تعد ضروب التحايل الشرعي هذه إوالية للحفاظ على النصية التأسيسية، خصوصًا النصية التأسيسية للتراث الحي - بما في ذلك الممارسة - الذي تشكل في صورة مجموعات نصية تمت المصادقة عليها على امتداد قرون وأجيال من الإجماع المعقود عليها. وكما الرأي الإجماعي في العصور اللاتينية الوسيطة (opinio communis doctorum)، فإنها أيضًا سلطة متميزة بمرجعيتها الذاتية التي جرت مأسستها انطلاقًا من القرن الحادي عشر بوصفها نظامًا تربويًا متصلًا بالمسار الوظيفي والمهني المتاح في عصر الرعاية والوصاية السلطانية على العلم والمعرفة؛ لقد ساهم هذا في الإنتاج المؤسساتي للطبقة الكهنوتية الإسلامية، العلماء، التي أنيطت بها مهمات عبادية وشرعية وتربوية وغير ذلك. لقد كرس أفراد هذه الجماعة أنفسهم للمعرفة والتمرس فيها بطريقة تشابه الالتزام الكهنوتي

---

(51) P. von Moos, *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im «Policraticus» Johannes von Salisbury* (Hildesheim and Zürich and New York, 1966); C. Brémond, J. Le Goff & J.-C. Schmitt, *L'«Exemplum»* (Turnhout, 1982); Eric A. Havelock, *Preface to Plato* (Oxford, 1963).

البروتستانتي؛ لقد كانوا واسطة المعرفة، إضافة إلى تحليهم بالكاريزما والعطية النبويتين. وقد ظهر هذا كله في كتابات العلماء ابتداءً من ذلك الوقت. وقد سبق تدعيم سلطة العلماء بوصفهم طائفة كهنوتية، وبشكل عرضي وإنما تراكمي، إواليات سعت إلى إقصاء المعرفة غير المعترف بها شرعيًا، وإلى التحكم بنشر التراث غير المرخص به[52]. ولا بد هنا من التحذير من أنه ينبغي عدم افتراض المحورية الاجتماعية والثقافية لطبقة العلماء بشكل مسبق: إن هذه المسألة تختلف من زمان إلى زمان ومن مكان إلى مكان، وتتأثر بنمط النشاط الاجتماعي والسياسي في كل مرحلة (يُنظر الفصل الثامن من هذا الكتاب).

الاستخدامات البراغماتية للنصوص التأسيسية

يستند التحايل الشرعي هذا إلى أساس مستقر وثابت من النماذج الأصلية الأولى (archetypes) ذات الأهداف التاريخية النفعية؛ نخص بالذكر منها العلاقة بين الشرع والعقيدة والأخلاق الاجتماعية والسلوك الفردي من جهة، وسلسلة أنسابية مشتركة جرى الارتقاء بها إلى مكانة النصوص التأسيسية لها سلطة غير قابلة للانتقاص. ويُستخدم كل من القرآن والحديث في أنواع الخطاب المختلفة - السياسي، الشرعي، الاجتماعي وغير ذلك - بشكل محاذٍ لدعم مواقف المفسر وآرائه في حقل معرفي مؤسس مسبقًا[53]. إلا أنه يوجد سياق أكثر منهجية لاستخدام هذه النصوص التأسيسية. لذلك طُوّرت أعمال واسعة تتناول نظرية المعرفة القانونية أو الإبيستيمولوجيا الشرعية ابتداءً من القرن الحادي عشر. وقد سعت هذه المجموعة من الأعمال، من خلال وسائل تأويلية معقدة، إلى بناء منظومة يُمكن تأسيس الممارسة الشرعية القانونية عليها في شكل نماذج أصلية نصية مرتبة منهجيًا بشكل يخدم الغايات الشرعية العليا[54]؛ تحديدًا، التأكيد بمفعول رجعي على الإجماع الشرعي الذي نشأ عقب ظروف

---

(52) Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 201 ff.

(53) يُقارن: Todorov, pp. 128 ff.

(54) Aziz Al-Azmeh, «Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality,» in: Aziz Al-Azmeh (ed.), *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London, 1988), pp. 250 ff; A. Al-Azmeh, «Chronophagous Discourse. A Study of Clerico-Legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition,» in: F. E. Reynolds & D. Tracy (eds.), *Religion and Practical Reason* (Albany, 1994), pp. 186 ff.
وهو الفصل الثالث من هذا الكتاب.

تاريخية مختلفة وكُرس بوصفه تقاليد نصوص تأسيسية. لقد سعى هذا الجهد التأويلي إلى ربط نظرية معرفية جينيالوجية منتظمة بمجموعة من التفصيلات الشرعية التي نشأت قبل الممارسات والأعراف المحلية.

على النحو نفسه، وُجهت التفاسير القرآنية باتجاه معنى ما بعد قرآني، وسعت هذه التأويلات إلى تأسيس إدراكاتها المختلفة عن الحقيقة التي قامت بدورها على نظرية المقصد التواصلي للنص؛ هنا نذكر مثلًا المقاصد الكلامية والبلاغية واللغوية التي تحدث عنها الزمخشري (ت 1144م)، والفقهية التي تناولها القرطبي (ت 1272م)، والشرعية وتلك المتعلقة بتاريخ الخلاص التي عالجها الطبري (ت 923م)[55]. ونجد في هذه الأخيرة، وربما يكون ذلك سمة نصوص تأسيسية لهذا النوع من الكتابات - ولتراث التحايل الشرعي التقليدي بشكل أوسع - نجد أن الطبري يدأب في تأويله للمفردات والسياقات القرآنية على تفضيل المنحى التفسيري على المنحى اللغوي؛ وعندما يتوافق المنحيان، يتعاطى مع الأخير بوصفه مؤكدًا للأول لا غير[56]، فلا يتعدى التقليد اللغوي حدود تأكيد التقليد التفسيري من دون أن يعني ذلك أنه يؤسس له. لقد كان وجود دراسة قرآنية تلحظ منطق نص القرآن وتسلسله الداخلي نادرًا، وانفرد تفسير الرازي وتفاسير قليلة أخرى بإلقاء الضوء على هذا البعد في التفسير[57].

---

(55) ثمة القليل من الدراسات التي يمكن الاعتماد عليها في مجال التفاسير القرآنية؛ لبيان عام يقرأ: الذهبي، **التفسير والمفسرون**، 3 مج (القاهرة، 1961-1962)؛ ينظر أيضًا: L. Goldziher, *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung* (Leiden, 1920);

لقراءة بيانات نقدية تاريخية ومنهجية عن التفسير وآلياته ينظر: نصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن** (القاهرة، 1993)؛ الشرفي، «في قراءة النص الديني»؛ و C. Gilliot, *Exégèses, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabarî* (Paris, 1990); C. Gilliot, *Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari* (Université Paris III, 1987);

لقراءة دراسة مفهومية ونصية عن الاستعارة في القرآن ينظر: نصر حامد أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية مجاز القرآن عند المعتزلة** (بيروت، 1982)؛ نصر حامد أو زيد، **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي** (بيروت، 1983). ينظر أيضًا الآن: W. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsir Tradition* (Leiden, 2004).

(56) Gilliot, «Les sept 'lectures',» pp. 260, 320.

(57) ينظر: أبو عبد الله محمد بن بهادر الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل ابرهيم (القاهرة، 1972)، ج 1، ص 35 وما بعدها.

وتتميز الدراسة الدلالية الفريدة لعبد القاهر الجرجاني (توفي بعد عام 1078م) عن الدراسات القرآنية الأخرى بتقديمها نظرية منهجية شاملة عن الخطاب والمعنى القرآنيين تتجاوز الموضوع المباشر الذي تبحث فيه إلى آفاق أوسع[58].

أما الحقل الذي وُظفَت فيه تقنيات التحقيق التاريخي الأكثر تعقيدًا بصورة متسقة ومنفتحة إلى حد ما فقد كان حقل بعض الدراسات العربية القروسطية عن الكتاب المقدس، ولا سيما عند ابن حزم الأندلسي (ت 1036م)[59]. وتبنى كثير من هذه الدراسات - من ابن حزم إلى سَموأل المغربي (توفي حوالى عام 1174م)[60] الذي كان يهوديًا قبل إسلامه - نظريات من بينها أن عزرا الكاتب[61] سعى إلى تجريد عائلة داوود من امتيازاتها الملكية ونفوذها لمصلحة عائلات كهنوتية في أواخر القرن الخامس قبل الميلاد، وأنه قام بهذا المسعى من خلال إقحام جميع القصص المتعلقة بعادات الزنا والظلم في السلاسل الجينيالوجية في الكتاب المقدس؛ وهي نظرية تلقى صدى في النقد الحديث للكتاب المذكور. إضافة إلى ذلك، ساد اعتقاد بأن أسفار الشريعة الخمسة تفتقر إلى نقل روائي معتد به على اعتبار أن أحداث التاريخ المحيطة بها والمليئة بالغزوات والاعتداءات تستبعد إمكان الحفاظ على نقل سليم لها. كما عُدَ التاريخ اليهودي مليئًا بالهفوات المتكررة وبالسقوط في دَرك الوثنية وقتل الأنبياء، وهذه ظروف لا تفضي إلى إنتاج تراث يمكن الوثوق فيه والاستناد إليه. مع ذلك، يبدو أن النية الجدالية المبيتة لتلك الدراسات عبدت الطريق -

---

(58) ينظر: أبو زيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**؛ K. Abu Deeb, *Al Jurjànìs Theory of Poetic Imagery* (Warminster, 1979).

(59) أبو محمد علي بن أحمد بن حزم، **الفصل في الملل والأهواء والنحل** (القاهرة، 1902 [1320 هـ])، ج 1، ص 98 وما بعدها.

وينظر بشكل عام: C. Adang, *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible* (Leiden, 1996).

(60) سموأل المغربي، **إفحام اليهود**، تحقيق محمد عبد الله (بيروت؛ القاهرة، 1990).

(61) ويُعرف بعزرا الكاهن في سفر عزرا في العهد القديم، وبحسب ما ورد فيه فهو الذي عاد من منفى بابل على رأس مجموعة من اليهود إلى القدس حيث أعاد إحياء التعاليم والشريعة اليهودية والعمل بهما. (المترجم)

بدءًا بأعمال الحاخام أبراهام بن عزرا (ت 1164م) وصولًا إلى الدراسات الإسبانية - اليهودية أمام سبينوزا لكتابة أطروحته *TractatusTheologico-Politicus* (**رسالة في اللاهوت والسياسة**)[62]، وقد أثنى سبينوزا على ملاحظات ابن عزرا على عزرا الكاتب وتأليف الكتاب المقدس بشكل عام.

يجدر الذكر أن نجل ابن عزرا، إسحق، ومعه سموأل الآنف الذكر كانا عضوين في الحلقة الفلسفية البغدادية لأبي البركات (ت 1164-1165م، وهو المعروف قبل إسلامه بنتانييل بن إليا (Nathaniel b. Eli)). وقد تحول بعض أفراد تلك الحلقة من اليهودية إلى الإسلام وأكثروا استخدام نقد الكتاب المقدس - بناءً على نقد إسناده وتسلسل رواته - على اعتبار أن أسفار الشريعة ليست نصوصًا أصيلة، بل جرى تسجيلها وتنقيحها لاحقًا. كما يجدر بنا أن نذكر أيضًا أنه في الوقت نفسه تقريبًا في إسبانيا كان إبراهيم بن داوود يستخدم المفاهيم الإسلامية في نقد الحديث النبوي لإثبات عكس ما تقدم: فرأى تحديدًا أن أصول التوراة تعود مباشرة إلى الله وموسى ومن غير واسطة، وليس ذلك فحسب، بل إن هذه هي حال التلمود أيضًا. واستخدم في إطلاق هذا القول المصطلح التلمودي **كابالا** [القبالة] (qabbalah) لصناعة محاكاة تقنية يهودية للاصطلاحين العربيين **خبر** و**حديث** اللذين عالجناهما سابقًا. وقد جاء كتابه الشهير *Sefer ha-Qabbalah* (كتب بالعربية أصلًا إلا أنه لم تصلنا إلا الترجمة العبرية) ردًا على المذهب اليهودي القرائي، لكن يجب ألا نغفل عن دور الكتابات الإسلامية في الحث على تأليف هذا العمل أيضًا[63]. وقد كانت هذه هي الحال أيضًا مع البدايات الأولى لانصهار المناهج الحاخامية مع الكتابات التأريخية الإسلامية والأدوات المفهومية لدراسة التراث، خصوصًا مع أعمال سعيد بن يعقوب الفيومي (ت 941/ 942م)، الشهير أكثر بسَعْديا غاوون [سعيد الفيومي]،

---

(62) H. Lazarus-Yafeh, *Intertwined Worlds: Medieval Islamic Bible Criticism* (Princeton, 1992), pp. 130 ff.

(63) G. Cohen, *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Traditions (Sefer Ha-Qabbalah) Abraham ibn Daud* (London, 1967).

المعارض أيضًا لليهودية القرائية[64]. ولاستكمال إشارتنا إلى عناصر هذه المسألة يجدر بنا أخيرًا الإشارة إلى أن هذه الأدوات التراثية وُضعت موضع التنفيذ، على يد ابن داوود وآخرين غيره، لرفض الادعاءات بموثوقية الاستناد إلى العهد الجديد. فإلى جانب كثير من الكتاب المسلمين، أكد ابن داوود أن العهد الجديد يفتقر إلى تسلسل نقل مباشر، وأنه كتب بعد ما لا يقل عن ثلاثة قرون من موت المسيح ولم يكن سوى صنيعة الإمبراطور قسطنطين الأول. وبناء عليه، فإن العهد الجديد ليس إلا تلفيقًا ولا يمكن الوثوق في علاقته بجذوره الأولى المفترضة. وفي المحصلة، يمكن القول إنه صِيغَت حجج تاريخية كثيرة لتجريد الأسفار والأناجيل من أهليتها وشرعيتها على يد أتباع هذين الكتابين المقدسين وعلى يد علماء المسلمين على حد سواء. وقد انبثق هذا الجهد من النظرية الإسلامية في شأن **التحريف** والتلاعب بالنصوص المقدسة التي، وبحسب الرمزية الإسلامية، أشارت في كلماتها إلى النبي محمد بلفظة فارقليط (Parclete) باليونانية، والذي بشر المسيح بقدومه في إنجيل يوحنا[65].

يُشكل كل ما تقدم الأرضية التي تقوم عليها محاولة إضفاء مرتبة النصوص التأسيسية على أي شيء. فكي تستطيع الرعاية الملكية أو طبقة العلماء أو طائفة الأحبار (الربينيين) فرض سلطتها التي تخولها الادعاء بلم شمل المجتمعات التي تعتبرها ملكًا لها، لا بد من التسليم بوجود مصدر أحادي يُعبر عنه بسلاسل أنسابية وأصول موجودة في النص التأسيسي، وذلك من قبيل النسب الذي ادعاه العلماء والذي ورثوه عن الرسالة المحمدية المهيمنة على جميع النبوات ومحطات الوحي السابقة. إن ادعاء مرتبة النصوص التأسيسية يفترض مسبقًا مفهومًا عن التاريخ ذا بنية رمزية: ففي حالة الديانات التوحيدية، تتعلق هذه

---

(64) اليهودية القرائية (Karaite): تيار يؤمن بالتوراة المكتوبة حصرًا بوصفها مصدرًا للوحي الإلهي، ويعارض الاعتماد على التوراة الشفهية ولا يقبل تفسير الحاخامات لها. تناقض القرائية اليهودية الربانية أو الحاخامية (Rabbinical) التي تتميز بتراثها الشفهي المنقول في شأن التعاليم والشرائع اليهودية. وقد ارتبطت إلى حد بعيد بالحاخامات ورجال الدين وأحبار اليهود. أحيانًا يُسمى هذا الاتجاه أيضًا بالعبرية المتأخرة. (المترجم)

(65) من بينها: I. di Matteo, «Il 'Tahrif' od alterazione della Bibbia secondo I musulmani,» *Bessarione*, XXVI (1992), pp. 64-111, 223-260.

الرموز بتاريخ الخلاص. وتصبح أسطورة الجذور والأصول نقطة عبور إلزامية لدمج الحاضر بزمن رمزي. وإذا كانت هذه العملية قد تمت في حالة الكثلكة في ظل دعم من السلطة البابوية[66]، فقد تم هذا العبور في حالة الإسلام القروسطي وبعد زمن الخلافة برعاية الطبقة العلمائية. لقد كرس أفراد هذه الطبقة الشَبَه البلاغي بين الرمزية والسببية[67] من خلال اعتبار **الرمز** الذي يرسخ التراث وجوده في النصوص التأسيسية ويحفظه مسببًا أساسيًا وفعالًا ومباشرًا في قضايا اليوم الحاضر. ويُربط بذلك بين الماضي والحاضر، بين الرمز والصورة، كما يُربط بين الأنموذج والتشريع. وبتعبير آخر، تحولت الإجراءات العلمية التي خضعت لها النصوص التأسيسية إلى إجراء ميثولوجي أسطوري عن استعادة جينيالوجية وصارت إجراء سحريًا قادرًا على القيام بالأفعال من بعد؛ إن اللوغوس المنطقي (logos) [المعرفة المنطقية] ليس إلا شكل الميثوس الأسطوري (mythos) ونظامه.

بالطبع، إن الرمزية هي «صورة الخطاب الذي يتحرك في الزمن»[68]، إلا أنها أبعد من هذا بكثير. وبالنظر إلى الاعتبارات النصية العليا للنصوص التأسيسية التي تقدم الحديث عنها، تستلزم الرمزية زمنًا جامدًا؛ أي إنها تحتاج إلى متصل كرونومتري يجري تأكيده من خلال أحداث معتبرة ذات ثقل أنطولوجي أكبر نتيجة لطبيعتها الخالدة، من قبيل الظهورات المتعاقبة للنبوة أو محطات أخرى من التدخل الإلهي المباشر كالطوفان مثلًا. إنها مدة طويلة (longue durée) متاخمة للزمن نفسه وسابقة عليه، وهي مستمدة من **الرمز** ومن ظهوراته المتكررة. إن الأحداث والمستجدات التي تحصل في العالم يمكن أن تتشكل بواسطة المنطق العملي للأوامر الإنشائية والأدائية في النصوص

---

(66) Legendre, p. 78.

(67) Frye, *The Great Code*, p. 81,

ويُقارن: Cornelius Castoriadis, *The Imaginary Institution of Society*, K. Blamey (trans.) (Cambridge, Mass., 1981), pp. 183, 191.

(68) Frye, *The Great Code*, p. 80.

التأسيسية، وبتوافق مع **الرمز** النصي الذي تندمج فيه(69). إن الأوامر الإنشائية والأدائية في النص التأسيسي تمثل، بوصفها رمزًا، الحكم أو السلوك الذي يعيد تكريس هذا الفعل التدشيني التام والقويم، المُقَر إلهيًا والذي يمكن الوصول إليه من خلال المعرفة العلمائية.

في الحقل الفقهي الذي سأعالجه الآن باختصار بوصفه صورة للارتقاء بالنصوص إلى مرتبة النصوص التأسيسية، يتخذ هذا **الرمز** شكل بيانات إنشائية وأدائية في النصوص التأسيسية. وكما ذكرنا سابقًا، يُسمى هذا «الأصل» الذي يُستمد منه تشريع خاص ومحدد. وبهذا الاعتبار، تصبح النصوص التشريعية في حد ذاتها خطابًا تشريعيًا، والعمل بموادها النصية ينقلها من مجرد كونها مجموعة عامة من العبر والمستحبات والأفعال الأدائية إلى مادة ذات نتائج شرعية تقنية؛ أي إلى مادة نصية مفصلة بشكل علمي بواسطة الغاية الشرعية العليا التي مررنا بها للتو. إن مبرر وجود كل من العمليتين التشريعية والفقهية هو علاقة الناتج بالسابق، علاقة المتأخر بالمتقدم الضروري والجينيالوجي، علاقة الصورة بالرمز، وأخيرًا، ومن الناحية التقنية، علاقة الفرع بالأصل المنسوب إليه (البيان الموجود في النصوص التأسيسية التي تفيد الأمر أو النهي أو الإباحة). ويرتبط المتقدم بالمتأخر بواسطة علاقة تطبيقية تُفسّر بالتوافق إما مع حرفية النص من قبيل إطاعة أمر محدد (عدم جواز القتل بغير حق)، وإما من خلال القياس الفقهي(70) الذي قُيض له كثير من الشروحات المفصلة والمنهجية. وفي الواقع، قد يستند الرابط شبه المنطقي الذي يتوسط بين النص والقياس المعمول لإنتاج حكم معين إلى بعض الأسس العقلانية من قبيل المصالح العامة التي يضمنها تحريم القتل والزنا وشرب الخمر والتحريض على الفتن. على أنه لم يُنظر إلى هذا الاعتبار المستمد من العلة الفقهية (ratio legis) بوصفه الاعتبار الوحيد المتاح، فقد كان هذا أمرًا عرضيًا مقارنة بالدافع الرئيس وراء العمل بالقياس في تيار النظريات الفقهية

---

(69) الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(70) للاطلاع على الحجج التي يمكن سوقها في هذه المسألة ينظر: Al-Azmeh, *Arabic Thought,* pp. 87 ff.

السنية الرئيس. لقد استند هذا القياس - انطلاقًا من الأرضية الكلامية القائلة بالقدرة الكلية والمطلقة لله وبالتالي بالقدرة الإلهية على القيام بأمور اعتباطية وتعسفية - إلى مبدأ **العلة** الذي يربط النص التأسيسي بالتشريع الحسي والملموس. وبناء عليه، يصبح التشريع عملًا استرجاعيًا استعاديًا وتكرارية طقسية خيالية.

بالفعل، صرح متكلم مؤثر ولامع، وفقيه ورع وموسوعي هو أبو حامد الغزالي (ت 1111م) أن علاقة الفرع بالأصل علاقة إذعان[71]. ذلك أن سبل الانتقال بينهما قائمة على الإشارات، إذ يجري عادة توصيف العلة بأنها **أمارة** أو إشارة. وبناء عليه، يتلازم كل من الأصل والفرع، ومحور هذا التلازم هو المتصل بين الصورة والرمز. وهنا لا بد من الالتفات بعناية إلى أن البيانات التي أعبر عنها لا تستند بالضرورة إلى الأحكام التي يطلقها القضاة، بل إلى جهد عمل في حقل أصول الفقه. في حقيقة الأمر، فإن تلك الأحكام تميزت بكونها أكثر حرية وصرامة بالاعتماد على الظروف المحيطة، وقد كانت خلاقة إلى حد بعيد وتلاءمت مع الأوضاع المحلية والتوازن بين القوى الاجتماعية والتغيرات على صعيد الظروف الاقتصادية والاجتماعية. أما علم أصول الفقه فقد سعى إلى أن يربط بصورة منهجية بين الأحكام والممارسات من جهة والتشريعات الأنموذجية الأصلية من جهة أخرى. ولأجل هذا، طور الكثير من النظريات المعقدة والمفصلة في مجالي البلاغة والدلالة.

لقد وُجِدت في الفقه الإسلامي استعمالات كثيرة لمفهوم الصالح الإنساني تحت مسميات مختلفة وأشكال متعددة. إلا أن هذا المفهوم خرج على السياق الرئيس لنظريات أصول الفقه، ونُظر إليه بصورة عامة بوصفه أصلًا شرعيًا إضافيًا مقبولًا من الناحية الفقهية في العملية التشريعية. وكان المعتزلة قد وضعوا سابقًا هذا الأصل في شكله النظري ثم شهد على يد ابن رشد (ت 1198م) تطورًا بلغ

(71) أبو حامد الغزالي، **محك النظر في المنطق**، تحقيق بدر الدين النعساني ومصطفى قباني (القاهرة، [د.ت.])، ص 33.

كماله مع فقيه غرناطة الشاطبي (ت 1388م)[72]. فقد طور هذا الأخير منهجيًا فكرة الصالح الإنساني في النصوص الإسلامية التأسيسية، وقد ظلت هذه الفكرة محدودة الأثر حتى عصر الإصلاح الإسلامي الحديث. لقد أذعن هذا الإصلاح للأساليب الشرعية التقليدية التي تمارس التجديد والابتكار وتنكرهما في الوقت عينه، والتي تصرح بوضوح بأن التطور الشرعي يجب أن يتم في سياق عملية استمرارية. في نهاية المطاف، فإن الفقه الإسلامي كان ممارسة قانونية، وكأي قانون آخر، كان عليه أن يؤدي أدوارًا اجتماعية واقتصادية لا أدوارًا خيالية فحسب. والحال هذه، فإن الأثر الذي يُرتبه الأصل على الفرع يتم من بُعد. وهذا البعد ليس زمانيًا فحسب بل عابرًا للمسافة التي تفصل بين الوسط النصي والوسط العملي أيضًا.

بالعودة إلى القياس، علي أن أقول إن السببية التي تُوظف هنا غير واقعية؛ إنها سببية رمزية أسّست لها وأبقت عليها السلطة القائمة على صيانة النصوص التأسيسية. وتُبنى العلاقات القياسية بأساليب مختلفة، بعضها يقوم على التشابه، وبعضها على التلازم، وبعضها يقوم على إجراءات تتعلق بتأويل النصوص التأسيسية من خلال التعميمات والتخصيصات، والتضمين والتلميح، والاستعارة والمجاز. كما أن بعضها يقوم على مفهوم الصالح الإنساني المشار إليه. لكن، في الأحوال كلها، فإن التركيز لا ينصب على الصفات الانتقالية للعلل، بل على صفة المؤشر التي يحملها النص الرابط. ويمكن سوق مثال بسيط وواضح على هذا الأمر وهو مثال الثمالة ومعاقرة الخمر؛ أن يحكم بالجلد على شارب الخمر لا يعني بالضرورة إنشاء علاقة بين الثمالة والجلد، بل ثمة إشارة رابطة بين الأمرين يمكن استنتاجها من الأمر النصي. إن تحريم أي نوع من المشروبات الكحولية (الويسكي الاسكتلندي أو التيكيلا أو غيرهما) مستنتج من واقع أنها مسكرة، والوقوع في السكر محرم بموجب الأمر النصي لا لأن السكر يُسبب فقدان الرصانة والاتزان.

بذلك، يُستكمل الاستنباط الفقهي من خلال تأكيد استنتاجات كتلك قائمة

---

(72) Al-Azmeh, *Arabic Tought*, pp. 90-91, 173-174, والفصل الثالث من هذا الكتاب.

على التشابه والتكرار الرمزي بالنحو الذي تقره السلطة التشريعية العلمائية. وتنظر هذه السلطة إلى الحكم التفصيلي بوصفه إعادة للأصل النصي ليس غير. إنها احتفالية طقسية بأسطورة الجذور؛ يُفصَح عن النصوص التأسيسية كلما نُظر إلى الواقع الراهن بوصفه صورة عنه، وعندما يتجرد الفرع من طبيعته ويوضع في سياق إيقاع غير كرونومتري متعلق بالأصل ومؤسَس له في النصوص التأسيسية، ومن ثم مكررٍ في الأفعال التشريعية والفقهية. وواقعًا، ينتج من هذا بالضرورة أن تُستخدم النصوص التأسيسية كسلسلة ذات مقاطع منفصلة، ذلك أن ثمة موتيفات إفرادية في النصوص التأسيسية تتدخل لصناعة كل مقطع وكل مكون طقسي استنباطي من هذه السلسلة. وتكون النتيجة تصنيفية بالدرجة الأساس ومصحوبة بآثار أنموذجية وإنما غير معرفية؛ إنه الإعلان عن بلوغ بعض الأفعال المحددة حالة إسلامية وذلك في مساحة تأصيلية واسعة منبعها الوضعية التأسيسية للنص. ويؤدي هذا الأخير دور العلامة التي تتوسط بين دوائر الحقيقة الدلالية وغير الدلالية، السيميائية وغير السيميائية، والطبيعي والمجرد من طبيعته، والأصل والفرع الناتج منه. ويتم ذلك من خلال تضمين دائرة في دائرة أخرى لها صدارة حصرية تستمدها من علاقتها بالأسبقية والأصالة الرمزيتين بصرف النظر عن متصل التشابه الذي يؤسس لإيقاعاتها. وتتساوى بالتالي المجموعات المتكاملة للأصول والتشريعات المعادة في الامتداد والكثافة[73]. ويمثل بذلك كل جزء من النصوص التأسيسية تمام هذا النص وكليته، ويؤشر بصورة دلالية إلى بقيته؛ ويقف الكل الجامع مع أجزائه المختلفة في تبادلية مجازية من التخصيص والتعميم. وفي الممارسة اللاحقة للسياسة الأصولية في عالمنا اليوم، فإن الأفعال الفردية، من قبيل أنظمة العقوبات البدئية، تمثل بصورة رمزية وصارمة تمام الاستقامة والقوامية بشكل عام؛ والرموز هنا عبارة عن «صور ترفض أن يتم قبولها كتمثيلات عن مجرد أشياء، بل تتطلب أن يتم تأويلها كأدوات ناقلة للمفاهيم»[74].

---

(73) C. Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (London, 1972), pp. 20-21.

(74) إروين بانوفسكي (Erwin Panofsky) كما اقتُبس في: A. Fletcher, *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode* (Ithac and London, 1964), p. 25n.

بهذا النحو ولِدت الجماعة العابرة للتاريخ المسماة «الإسلام» وتم الحفاظ على ديمومتها: إن دمج تواريخ محددة بالنصوص التأسيسية هو في حد ذاته دمج تشرعه وتحميه المؤسسة الكهنوتية - الشرعية في الإسلام[75]. هكذا يُمكن في المنهج البحثي اليوم قراءة عقل التشريع التأسيسي بوصفه تفكيرًا نقديًا لطيفًا يتحرك باتجاه المصادر: تضم النصوص التأسيسية الحقيقة أو مرادفاتها المعيارية أو الجمالية، أما المعنى المعاصر المصاغ في أزمنة وأمكنة محددة - المعنى الشرعي أو الأخلاقي أو السياسي أو السلوكي أو المعرفي الذي نحصل عليه من التفاسير والحواشي والتعليقات - فيُعبر عنه في سجل حقيقة النصوص التأسيسية، ذلك أنه أُسِّسَ في اللحظة التي صُرِّح عنه فيها من السلطة المعترف بها والموثوق فيها. لذلك، فإن دراسة المسلمين القرآن والحديث في القرون الوسطى لم تكن دراسة وتحقيقًا في النص وإنما مع النص وإلى جانبه. إن الدراسة التاريخية الأساسية للقرآن - الحقل القرآني المعروف والمعني بمسألة **أسباب النزول** والذي يحاول دراسة ظروف الوحي بكل آية قرآنية للتدقيق في وضعيتها، سواء أكانت عامة أم خاصة أم مجازية أم غير ذلك - كانت نظامًا معرفيًا شبه تاريخي. ويعود السبب في ذلك إلى النظر إلى حقيقة الوحي بوصفها سابقة على ظروفه. وبناء عليه، اعتبر باحث حديث أن هذه الدراسة شبه التاريخية تشتمل على ظروف تتعلق بتاريخ التاريخ وتتلاءم مع افتراض المعنى القرآني السابق على التحقق التاريخي. إن المعنى هو الإجابة المرغوب فيها التي تحدد السؤال المطروح على القضايا التاريخية؛ دراسة **أسباب النزول** هذه تتوجه بشكل متناقض إلى خدمة العلاقة التاريخية بين ظروف الوحي وظروف التاريخ[76].

النصوص الإسلامية التأسيسية والحداثة

نعود إلى السؤال عن العلاقة بين التاريخ والمعنى. ويقودنا الطرح السليم لهذا السؤال إلى دراسة النظام المعرفي في علاقته بالحداثة. يعتمد كل من التأويل

---

(75) يُقارن: B. Johansen, «Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis,» *Islamic Law Society*, 2 (1995).

(76) علي أومليل، **في شرعية الاختلاف** (الرباط، 1991)، ص 48-50.

التاريخي والصحة التاريخية بشكل صميم على الجهاز المعرفي للحداثة. وفي حالة العالم العربي، يجدر بي في البداية تأكيد أن التحولات الاجتماعية والثقافية التي شهدها القرن التاسع عشر أنتجت تقلبات سريعة وممتدة - باختلاف جغرافي واجتماعي كما هي الحال في التغيرات التاريخية - تفرض على المرء تحفظًا وحذرًا شديدين في محاولة اقتراح اتصالٍ بالبيئات العقلية للشعوب العربية في القرون الوسطى، فضلًا عن محاولة إطلاق الحكم والجزم به. وما يجب أيضًا الاستهلال به هو أن التيارات الثقافية العلمانية المهنية قد عملت، حتى عصر الإحيائية الدينية للعقدين الأخيرين، على إزاحة الفكر الديني وتمثيلاته ووضعه جانبًا. وبوصفها ذات أسلوب علماني ضمني، لم تحاول النزعة الحداثوية للعالم العربي مقارعة التمثيلات الدينية؛ بل قامت ببساطة باستبدالها أو تهميشها.

لقد اقترحت في البداية أن التاريخانية عنصر أساس في الحداثة. ولأجل بحثنا هنا يمكن الإحالة بشكل خاص إلى التأويل التاريخي للنصوص. بدءًا بسبينوزا والمدى الأوسع اللاحق، قَلَبَ التأويلُ التاريخي للنصوص التفاسيرَ التي وضعها آباء الكنيسة بحيث يُستبق التأويل ويختلط المعنى بالحقيقة. ويصبح فقه اللغة بذلك والدراسة الفيلولوجية معبرًا إلى مكانٍ وزمانٍ تاريخيين محددين لا معبرًا إلى **الحقيقة**[77].

لم تُفضِ تحولات القرن التاسع عشر الكبرى إلى تغير ثوري على صعيد موقف المسلمين العرب من النصوص التأسيسية، كما فعلت على سبيل المثال الحركة البروتستانتية في محاولتها نزع الطابع الأسطوري عن الفكر الكنسي. لقد كان هذا الاعتقاد، وظل أمدًا طويلًا، تبريريًا بصورة تذكر بالجهود التبريرية التي بذلها الآباء البروتستانت واليسوعيون في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر[78]، وذلك على الرغم من التحولات العرضية والاختراقات التي حصلت

---

(77) Todorov, pp. 132 ff., 142.

(78) ينظر على سبيل المثال: R. Palmer, *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France* (Princeton, 1939), pp. 28, 34-35, 203-205, passim; H. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative* (New Haven: Yale University Press, 1974), pp. 113 ff., passim.

سعيًا إلى الوصول إلى اعتبارات تاريخية سليمة في شأن النصوص التأسيسية. على أنه ينبغي عدم التبخيس من شأن هذا المزاج التبريري المعقد؛ فقد فرض إعادة ترتيب جملة من العناصر المهمة بنسب متفاوتة وبتغييرات مختلفة عبر الزمن. ولعل أبرز هذه العناصر هو محورية الحداثوية العلمية والطرائق الحديثة في فهم المجتمع والسياسة اللذين تم افتراضهما، في القرن التاسع عشر وبشكل أكبر في القرن العشرين، بوصفهما منحيَين سرديين تطوريين وتقدمين للعقل الإنساني في التاريخ. وتتلازم مع هذا عملية فك شيفرة الرموز وهي عملية كانت مميزة لعصور التحول تلك. وفي هذه العملية، قُسمت القيمة الدلالية الإيجابية في الوقت عينه على النصوص التأسيسية وعلى الحداثة والمنهج الحداثوي، بطريقة تحول فيها تأويل هذه النصوص عمومًا إلى ترجمة للنص في العالم الحاضر، وتحول هذا الأخير إلى ترجمة للنص نفسه، ليكون كل واحد منهما حكاية رمزية عن الآخر.

لقد سبقت الإشارة إلى الشاطبي وابن رشد اللذين انبنت جهودهما على الأعمال السابقة للغزالي، ولا سيما منهما الشاطبي بصورة أكثر منهجية. مستلهمين من المعتزلة مفاهيمهم عن الربوبية، أنتج هؤلاء فكرة عن النصوص التأسيسية اعتبرته مجموعة متكاملة أوحي بها وتم نقلها بهدف عقلي أساس هو الصالح الإنساني الذي يشمل أيضًا مفهوم الخلاص. وبهذه الطريقة، فُسر التشريع الذي تفرضه النصوص التأسيسية أو تصفه نظيرًا للقانون الطبيعي، وفُسر الدين الإسلامي دينًا طبيعيًا بدئيًا للإنسانية: إنه **دين الفطرة**. وقد أضاف هذا المفهوم إيجابية وقوة، لا لأنه موحى به فحسب، بل لأن الوحي نزل به بالتدرج وفقًا لمعايير الأزمنة وحالات الشعور التي ترافق معها. وبحسب هذا التكييف الإلهي للحقيقة الإنسانية، يُفهم تاريخ الديانات التوحيدية وتاريخ القرآن وتحديدًا تاريخ ظاهرة النسخ القرآنية، وهذا أمر تتشارك فيه المناهج القروسطية ومناهج الإصلاح الحداثوية. وبالطبع، ليس الإسلام حالة فردية حيال هذه المسألة، إذ إننا نجد هذا المفهوم مطورًا ومفصلًا عند القديس أوغسطين ومفكرين مسيحيين آخرين.

الحال هذه، فإن نظرية **دين الفطرة** (الدين الخالد) موضوع بالغ الأهمية في الإصلاح الإسلامي في هذه الحقبة الممتدة على طول قرن ونصف القرن تقريبًا. وهذا الخلط بين الطبيعي والموحى به، بين الديني والعلماني، بين النص التأسيسي والعقلي، يقع في صلب المعالجة التبريرية الحديثة التي طُبقت على النصوص التأسيسية، وقد رَفدَ هذا المزجُ بمصطلحاته - العقل والنص، الطبيعة والوحي - الحقلَ المعجمي لهذه المعالجة بما تحتاج إليه. فقد تبنى المصلحون الإسلاميون في عصر النهضة العناصر الأساسية لفكر الشاطبي وجعلوها الرابط الذي يصلهم بالتراث. وفي الواقع، تم نشر آثار الشاطبي وطباعتها بتشجيع مصلحين بارزين في الإسلام الحديث هما محمد عبده (ت 1905م) وتلميذه محمد رشيد رضا (ت 1937م). ولقد اتخذ هذا الأخير بعد وفاة معلمه موقفًا محافظًا حازمًا انتهى به إلى تآلف حرفي ومبدئي مع الوهابية؛ وقد شكل هذا الأرضية الأيديولوجية للإسلام السياسي[79]. ولا بد من تأكيد أن التأويلات الإصلاحية المُعادة لم تسعَ إلى تجريد التأويلات السابقة من أهليتها، بل اعتبرت نفسها تجديدًا منسجمًا مع مجيء عصر الحداثة الجديد. كما أنها لم ترد إضفاء الطابع التاريخي على التراث القديم، وفي الواقع، فإن النصوص التأسيسية نفسها اضطرت مقاربة كهذه أن تكون ضمنية ومشككة ومتناقضة مع نفسها، وفي أحوال كثيرة، ضعيفة أمام الهجوم الأصولي الذي استجمع قواه في العقدين الأخيرين. إلى ذلك، فإنها لم تساهم جوهريًا في إصلاح الفقه الإسلامي وجعله حديثًا على الرغم من تبني هذا الادعاء، وبشكل خاص، في مجال الأحوال الشخصية وإن كان هذا في ظل قانون مدني[80]. مع ذلك، فقد ظلت عماد الحالة الإسلامية الرسمية في الدول الباحثة عن الحداثة.

كانت وضعية النصوص التأسيسية محصنة: لقد بقيت الروايات التقليدية للوحي الإلهي والقرآن سليمة وغير منقوصة على الرغم من تعرض الحديث

---

(79) ينظر بشكل عام: M. H. Kerr, *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Ridā* (Berkley and Los Angeles, 1966); J. Jomier, Le commentaire coranique du Manàr (Paris, 1954).

(80) ينظر: N. Anderson, *Law Reform in the Muslim World* (London, 1976);
عزيز العظمة، **العلمانية من منظور مختلف** (بيروت، 1992)، ص 197 وما بعدها.

النبوي كثير من النقد الأساس كما في القرنين الثاني عشر والثالث عشر. وفي المحصلة، نحا الإصلاح الإسلامي في عصر النهضة، ابتداءً من عبده، باتجاه استخدام معايير براغماتية لاختيار التأويلات الجديدة. وقد أظهر أعلام تلك الحقبة اهتمامًا قليلًا بمقاربات أكثر منهجية كانت تفرض اعترافًا صريحًا وقويًا بتأثير الزمن بوصفه فاعلًا رئيسًا في مجرى الأحداث؛ عوضًا عن هذا، نظروا إلى الزمن بوصفه **عدَمًا فاعلًا** (néant actif) كما يقول هِرتز[81] (Robert Hertz)، واعتبروا أنه لا يمكنه سوى الانحلال. وهذه هي **السلفية** (التي اكتسبت من ذلك الوقت معنى أكثر حرفية) التي طبقها المصلحون النهضويون على أنفسهم. إن التعبير عن هذا الأمر، تمامًا كحالة المشروع الإصلاحي نفسه، تأثر إلى حد بعيد بأنموذج مارتن لوثر، وسعى، وفق شروط السلفية، إلى مباشرة النصوص والمعاني الإيمانية الأصيلة من دون أي واسطة، في سعي هو أشبه بمحاولة استعادة الظروف الأصلية (restauratio ad integrum). لم يُتصَور الزمن أنه هو ذاته الوسط الذي تجري فيه التغييرات والأداة التي تستخدمها بذلك، بل إنه إعادة ظهور وإعادة تشريع بعد فترة من التعطيل والانحدار وهبوط إلى الخرافة واللاعقلانية. بعبارة أخرى، إنه تركيب من الرمزية وتاريخانية الحداثة[82].

في حالة القرآن، أُعيد بروح حداثوية تأويل الآيات التي ظهر أنها في تعارض مع العلوم الحديثة وأنه لا يمكن تصديقها على ظاهرها. على سبيل المثال، ثمة مقطع قرآني معروف يتحدث عن محاولة أبرهة، الحاكم الحبشي لليمن، هدم الكعبة في زمن ولادة النبي محمد. وتقول السورة القرآنية إن جيش أبرهة أُمطِر بحجارة من سجيل من طيور أبابيل أرسلها الله. ونرى أن محمد عبده يُفسر هذا السلاح الذي أرسله الله بأنه لم يكن سوى جراثيم[83]. وفي السياق نفسه، فإنه يعتبر أن علوم الجيولوجيا والأحافير وأحوال المناخ مهمة في فهم النصوص التأسيسية التي تتناول ظواهر كونية من قبيل القول بأن الطوفان كان شاملًا لعموم

---

(81) R. Caillois, *L'Homme et le sacré,* 3rd ed. (Paris, 1950), p. 20.

(82) عبد الله العروي، **مفهوم العقل** (بيروت؛ الدار البيضاء، 1996)، ص 32-33، 101؛ و A. Al-Azmeh, *Islams and Modernities,* 2nd ed. (London, 1996), chap. 4.

(83) محمد عبده، **الأعمال الكاملة**، تحقيق محمد عمارة (بيروت، 1972-1974)، ص 529.

الأرض مثلًا - الذي يرد ذكره في الحديث النبوي وليس في القرآن - وقصص مشابهة تستلزم إعادة تأويل للنص أو فهمه «بلا كيف» وفقًا لمذهب الوقف في اللاهوت، وبالتالي تستدعي تغليبًا له على العقل. وبشكل كلي، لم ينظر عبده إلى السرديات التاريخية أو التاريخية - الطبيعة في القرآن، كالتي يرد فيها ذكر إبراهيم مثلًا أو التي تذكر ظواهر كونية وسماوية، بوصفها عناصر رئيسة في العقيدة[84].

في سنواته الأولى، حذا محمد رشيد رضا حذو معلمه، لا بل ذهب أبعد منه معتبرًا أن هذه الظواهر يُمكن أن تفهم على أنها مفضية إلى عِبر حسنة لا إلى معلومات تاريخية، بناءً على أن القرآن ليس كتاب تاريخ ولا كتاب علوم طبيعية. ولاحقًا، تبنى رضا مواقف أصلب، خصوصًا عندما قام مفكر علماني هو طه حسين بالتشكيك بالوجود التاريخي لإبراهيم وإسحق[85]. ومن الأمثلة على منحاه الإيماني تعليقه للحكم في مسألة وجود الجن. فالقرآن يطرح وجود عالم موازٍ وغير مرئي يقطنه الجن، إلا أن رضا لم يميز أي دليل قرآني يؤشر إلى هذه الحقيقة؛ وثمة مسألة أخرى تتعلق بخلق الإنسان من طينة من **حمأٍ مسنون** التي كانت غير قابلة لبرهنتها[86]. وبهذه الطريقة، يُصان كل من النصوص التأسيسية والدليل العقلي. إلا أنه لم يكن هناك أي قواعد تفسيرية عامة تقود إلى تحديد النصوص القرآنية والحديثية القابلة للتأويل، وتلك التي تستعصي عليه. ويبدو أن تحديد هذه المسألة استند إجمالًا إلى أي مناسبة تبريرية أو جدالية قد تُتاح. وقد عجلت هذه المناسبات بالعكوف على دراسة الكتاب المقدس في محاولة لمجابهة الجدال الإنجيلي [البروتستانتي] المعادي للإسلام. ويذكرنا بعض هذه الدراسات بالنقد الإسلامي القروسطي الموجه إلى الكتاب المقدس الذي تناولنا بعض جوانبه سابقًا، وبعضها الآخر تميز بروح أكثر حداثية تحيل إلى العلاقة بين روايات الكتاب المقدس والأساطير الأشورية والكلدانية - وهي علاقة رُفضت في ما يتعلق بالدفاع عن القرآن في وجه الجدال الإنجيلي،

---

(84) المرجع نفسه، ج 3، ص 282، 512-513.

(85) محمد رشيد رضا، **فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا**، تحقيق يوسف خوري وصلاح الدين المنجد، 5 ج (بيروت، 1970)، ص 45، 719.

(86) المرجع نفسه، ص 111.

ولكن جرى تأكيدها مجددًا بالرجوع إلى الكتاب المقدس نفسه[87]. وقد سجل الموقف من الحديث النبوي نزعة مشابهة، بل أكثر صراحة على اعتبار أن المصلحين الإسلاميين نظروا إليه بوصفه نصًا تأسيسيًا يقع في مرتبة ثانية بعد القرآن. لقد اعتُبرت الأحاديث النبوية المتعلقة بقضايًا زراعية وطبية على سبيل المثال، أقاويل إرشادية لا أوامر شرعية[88]. وبشكل عام، اعتقد رضا أنه يمكن قبول الحديث وعدّه صحيحًا إذا توافق مع اعتبارات الصالح العام والمنفعة. وأكد بشكل تلازمي ودلالي أنه يُرجح الشك في صحة الأحاديث التي تتعارض مع تلك الاعتبارات بما في ذلك تلك التي أخرجها البخاري نفسه[89].

إن هذا الموقف المثير الذي يفرض على الحديث أن يكون متوافقًا مع الصالح العام ليكون موثوقًا، هو المكمل للتأكيد الذي أطلقه عبده سابقًا بأن العبارة القرآنية إذا كانت خيالية وغير قابلة للتصور، فإن المعنى الظاهري العصي على التصديق لا يمكن تخصيصه ولا يمكن اعتباره منسجمًا مع «المعنى المقصود» في النص[90]. وثمة تأكيدات للاحتمال النظري للقدرة الشاملة على فك شيفرة الرموز، وعلى الاعتقاد الذي ينظر إلى النص بوصفه رمزية معنوية تتوافق مع المعرفة العلمية والصالح العام الراهن. إلا أن هذه التأكيدات ما زالت تُنقَض من خلال إنشاء استثناء تلو استثناء، ومن خلال فرض اللجوء إلى نزعة إيمانية تارة، أو العودة إلى شعارات القرون الوسطى تارة أخرى، من قبيل ادعاء الحاجة إلى التحقق من معنى ألفاظ النصوص التأسيسية من خلال

---

(87) ينظر: محمد عبده ومحمد رشيد رضا، **تفسير الفاتحة** (القاهرة، 1901 [1319 هـ])، ص 100-123؛ عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 5، ص 22-23 وأماكن أخرى؛ محمد رشيد رضا، **شبهات النصارى وحجج الإسلام** (القاهرة، 1904 [1322 هـ])، ص 2-15، 33-36. وللتوسع في قراءة نقد الكتاب المقدس ينظر الملحق في: جرجس سال، **مقالة في الإسلام**، هشام العربي (ترجمة)، ط 5 (القاهرة، 1909)، ص 323-325 وأماكن أخرى.

(88) رضا، **فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا**، ص 209، 731-733.

(89) محمد رشيد رضا، **محاورات المصلح والمقلد** (القاهرة، 1916 [1334 هـ])؛ محمد رشيد رضا، «باب الانتقاد على المنار»، **المنار**، السنة 28، العدد 6 (1927)، ص 474.

(90) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 2، ص 512-513.

المعرفة الفيلولوجية عن اللسان العربي إبان الوحي[91]. يتحول العالم إلى مجرد نص، ويستطيع النص التأسيسي الإحاطة بالعالَم. إن الترجمة الاسمية لكل واحدٍ منهما بالنظر إلى الآخر يلغي الحاجة إلى تفحص دقيق وصارم لكليهما، ويسهل الاستناد إلى تلقي الأفكار المسبقة عنهما. ويصبح القرآن بذلك، تمامًا كما حصل بصورة أكثر منهجية في القرون الوسطى، محطة للاهوت طبيعي غريب إلى حد تُؤخذ فيه من الآيات القرآنية التي تحيل إلى الطبيعة إشارات عن القدرة الإلهية المطلقة وطبيعتها الخيرة وصفات أخرى.

ينتج من هذا ثلاث نتائج. الأولى غير استنباطية: من الواضح أن جدال عبده ورضا - الذي كان في حالة الأخير في وجه طه حسين كما أسلفنا - يسمح للسلطة الاجتهادية بفتح بعض أجزاء النصوص التأسيسية على تأويلات حداثوية وإنما كامتياز حصري للعلماء. وبذلك استمر وجود تراث عريق ينظر إلى هذه المجموعة، مقسمة كيفما اتفق، كفئة ذات قدرة ذاتية على التشريع والتصديق على سلطتها، وذلك على الرغم من الخصومة والازدراء الواضحيَن اللذين أبداهما محمد عبده تحديدًا تجاه السواد الأعظم من العلماء معتبرًا إياهم المسؤولين عن انحطاط الإسلام وهبوطه إلى درك التخلف والخرافات والظلامية. وبتراكم هذا الأمر، إلى جانب عوامل سياسية أخرى شهدتها مصر تحديدًا، ازداد احتكاك الطبقة العلمائية بالمسائل المتعلقة بالثقافة وتضاعف سعي الدوائر الدينية وراء إيجاد تعريفات أكثر دقة تميزها من الدوائر العلمانية وتضعها في مواجهتها[92]. وقد مهد هذا بدوره الطريق إلى الأصولية أو السلفية الظلامية المحدَثة.

ربطًا بالتحديد الأدق للدوائر الدينية يظهر التعريف الديني للمعرفة المتعلقة بمسائل العلمانية، وهذه هي النتيجة الثانية للمنهج التبريري في إعادة تفسير التراث. ولقد شاهدنا أن النص القرآني قد جُرّد انتقائيًا من الحماية التي وفرها بعض المضامين التاريخية في التأويلات التقليدية، وقد تم هذا عندما

---

(91) المرجع نفسه، ج 3، ص 282.

(92) العظمة، **العلمانية**، ص 228 وما بعدها.

وُضِع القرآن على مسار العلم الحديث والمتطلبات العصرية للمنفعة والصالح العام. وقد أدى هذا بصورة استطرادية وفق أساليب متعددة إلى فتح المجال أمام اكتساب شكلٍ روحاني للمعرفة سمي بالمعرفة الإسلامية. وقد ضُمّن هذا الشكل في العقود الثلاثة الأخيرة في المؤسسات التي تسعى إلى أسلَمة العلوم الطبيعية والاجتماعية[93]. لكن هذا الإجراء برمته بدأ نتيجة للجهود القرآنية لمحمد عبده ورشيد رضا وغيرهما التي سعت إلى إيجاد نظام شيفرة عقلاني يضبط تأويل القضايا العلمية والتاريخية. بناء عليه، فُسّر غرق فرعون وجنوده بأنه كان نتيجة المد والجزر الطبيعية[94]، أما الآية القرآنية التي تتحدث عن انشقاق القمر فقد أدرِجَ لها بعض عناصر التفكير الجيولوجي المتعلق بالهزات الأرضية، وفُسرت معجزة النبي بإخراجه كميات كبيرة من المياه من مجرد ماء ضحل كان متوفرًا أمامه بالرجوع إلى العمليات الكيميائية[95]، وتم تأويل عين الحسد وفق معايير التنويم المغناطيسي[96]، واستُخدمت مبادئ التواصل الحديث بالتلغراف لتفسير التواصل بين سليمان الملك وبلقيس ملكة سبأ[97]. ويذكرنا هذا كله بالتأكيد ببعض النقاشات التي سيقت حول معجزات المسيح في القرن الثامن عشر، على الرغم من أننا نرى هناك وجود معنى أوسع أكثر منهجية واتساقًا بلغ ذروته مع كتابات العالم الربوبي رايماروس (Reimarus) (ت 1768م).

أما والحال هذه، فقد شهد هذا الفرض في ما بعد لبعض المعاني ذات الطبيعة العلمية، والتي تفتقر إلى برهنتها الدقيقة في الوقت عينه تطورًا ملحوظًا. وبدأ هذا مع تلميذ عبده، طنطاوي جوهري، الذي أخرج مجلدات تفسيرية عدة

---

(93) للتوسع في القراءة حول الإبيستيمولوجيا السياسية لهذا الموتيف الخطابي المتكرر، ينظر: Al-Azmeh, *Islams*, chap. 3.

(94) رضا، **شبهات النصارى وحجج الإسلام**، ص 5.

(95) حسين الجسر، **الرسالة الحميدية**، تحقيق خالد زيادة (طرابلس، لبنان: [د.ت.])، ص 64-65.

(96) رضا، **فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا**، ص 209.

(97) جمال الدين الأفغاني، **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**، دراسة وتحقيق محمد عمارة (القاهرة، [د.ت.])، ص 286-289.

تستنبط العلوم التي يتعلمها الأطفال في المدارس من القرآن، وتفسر النص وآياته بناءً على هذا النوع من المعرفة. وفي النهاية، فقد وفّر ذلك أساسًا تبريريًا للعمل على نزع الصفة الخرافية عن السيرة النبوية، ففُسّر إسراء النبي ومعراجه إلى المسجد الأقصى وإلى السماء على قاعدة علمية تستند إلى مفهوم «الأثير» الذي كان موضوعًا بحثيًا رائجًا. وبموجب هذا، يوافق كل من العلم والنص التأسيسي نظيره الآخر من دون أن يتعرض هذا الأخير لمساءلة أو تشكيك في تاريخيته[98]. وقد دُمج هذا الجهد لاحقًا بالتفسير العام للقرآن بوصفه إجراءً معياريًا مقبولًا، لا بل أبعد من ذلك أيضًا. وفُهم القرآن بوصفه إعلانًا وتوقعًا وتصورًا مسبقًا عن العلوم الحديثة، بدءًا بتقنيات الدفع النفاث وصولًا إلى تقنيات التحكم الآلي من بعد، مرورًا بديالكتيك إنغلز حول الطبيعة. وقد تكاثرت هذه الأعمال إلى الحد الذي أنتجت فيه كتابات ظهرت فيها بعض ملامح الشعوذة والدجل واضحة[99].

النتيجة الثالثة لمحاولة فك شيفرة الرموز بصورة تبريرية، تتموضع في مجالات القانون والمجتمع والسياسة؛ حيث تم البحث بعمق في قدرة العالم والنص التأسيسي على تفسير أحدهما الآخر. إن فهم النص التأسيسي بوصفه مخزونًا شرعيًا مترافقًا مع تعددية عابرة للزمن يعيد تصويره كاستعارة مجازية عن المنفعة والصالح الإنساني. وفي الواقع، فُهمت النصوص التأسيسية هنا على هذا النحو عمومًا. وبناء عليه، يكون الإسلام دين العقل، وفي طبيعة الحال، الدين الأكثر تناغمًا مع الطبيعة البشرية. إذًا، تتشكل **الشريعة الإسلامية** من مجموعة واسعة من القوانين الطبيعية الفطرية. وقد كان هذا بالتأكيد الرأي الذي عبر عنه الإصلاح الإسلامي المبكر في صيغة مفهوم تطوري عن التاريخ: يمثل الإسلام كمال التطور الديني للإنسانية، ذلك أن اليهودية تقوم على امتثال غير واعٍ للأوامر الإلهية وعلى شريعة اعتباطية، وإذا كانت المسيحية دينًا يتوجه إلى العاطفة والشعور، فإن الإسلام يوائم العقل والعاطفة ويتعالى بهما اعتمادًا

---

(98) العظمة، **العلمانية**، ص 239-240.

(99) المرجع نفسه، ص 293، 296.

على تأسيسه العقلي الإنساني الذي يستطيع في آنٍ أن يتحكم بالمشاعر وأن يستبطن الأوامر الإلهية ويفهمها بناءً على مستند منطقي[100]. وبهذا النحو، يُنظر إلى عقيدة التوحيد على أنها تطورت على امتداد النشوء البشري، وأن التوقيت الكرونولوجي الإلهي للنبوة ترافق مع التطور الدنيوي الذي يقوم، كما يقول محمد عبده، على ثنائية العقل والدين؛ إن الإنسان بطبيعته مخلوق ديني ومنطقي في الوقت عينه[101].

هكذا حاول المصلحون الإسلاميون فهم النظام الشرعي - الذي ما عاد ملكًا لهم - واستخدموا النظريات التي طورها الشاطبي بصورة منهجية. إن الشريعة كما توجد في النصوص التأسيسية قائمة على خمس فئات من المصالح الإنسانية: حفظ الحياة والمال والنسل والدين والعقل. وقد صيغت هذه الفئات التي سميت الكليات الشرعية الخمس وفقًا لاعتبارات علم الإلهيات الربوبي الذي كان يتميز في ذلك الزمن بسمة نشوئية تدرجية تتناغم مع تطور الثقافة التربوية والعقلانية للجنس البشري والذي بلغ أوجه مع مجيء الإسلام. إلا أن هذا يُشكل نوعًا ما اختصارًا لتمامية أنثروبولوجيا الأديان، إذ يفترض الخير الإلهي محركًا لذلك التدرج. وأبعد من كونه يفترض وجود أصل جينيالوجي، فإنه لم يحدث قط أن ناقشت الكتابات الإصلاحية بالتحديد ما يجعل الكليات الشرعية الخمس مخصوصة بالإسلام. وقد اقترنت بها أصول عملية شرعية: أولوية تخصيص المعنى على تخصيص الظاهر النصي باعتبار أن هذا موصل إلى المعنى «المقصود أساسًا» في النص؛ إباحة الضرورات للمحظورات التي سبق النهي عنها؛ تغير القوانين الوضعية مع الزمن؛ مدخلية العرف المحلي والتقليد الاجتماعي في بعض الأحكام العامة حيث يحظى العرف بقوة تشريعية تعادل قوة النصوص التأسيسية[102].

---

(100) عبده، **الأعمال الكاملة**، ج 3، ص 448-450؛ رضا، **محاورات المصلح**، ص 2-3، وينظر أيضًا: فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الإسلام** (بيروت، 1979)، ص 167-173.

(101) عبده، **الأعمالالكاملة**، ج 3، ص 487.

(102) رضا، **محاورات المصلح**، ص 53، 58-59.

بخصوص الأسئلة العامة المتعلقة بالتأويل القرآني، فإن من الصعب تبين الأصول الحقيقية التي يُحرم فيها النص التأسيسي من الحصانة التاريخية والتقليدية، فالطريق مفتوح على السواء أمام التغيير الإصلاحي والأصولية الكلية. وقد أعلن رشيد رضا في وقت مبكر أن أشكالًا محددة من الحدود الشرعية [العقوبات] فحسب كانت ظاهرة ويمكن الاعتماد عليها، أما الباقي فإن جميع احتمالات التشريع مفتوحة على قاعدة الكليات الخمس(103). إلا أنه لاحقًا جنح هو وجميع معاصريه في ما يبدو إلى القول بإطلاق الصالح الإنساني وعدم تقييده (**المصالح المرسلة**) في ظل ممانعة لا بل رفض لتجريد التأويل الحرفي للنصوص التأسيسية من أهليته، وذلك بواسطة نزع الصفة الأسطورية عنها أو تحويلها بالكامل إلى قراءات رمزية أو بإخضاعها لعوامل التاريخ وفهمها على هذا الأساس(104). وهكذا أُسبغت من جديد صفة النص التأسيسي في مجالات الشريعة والعلوم الطبيعية والدراسات التاريخية على النص التأسيسي الأصلي، وبالتحديد القرآن، من خلال التجاوز بهذه المجالات المدى التاريخي وافتراضها محاكاة رمزية له.

ينبغي عدم المبالغة في شأن تأثير الإصلاح النهضوي ومداه. فباستثناء مصر انطلاقًا من ثلاثينيات القرن الماضي، عاش الخطاب الإصلاحي وتأكيداته المتوالية على ضرورة اللجوء إلى المنبع الشرعي وسلطته في النقاشات غير الدينية، على هامش الحياة الثقافية العامة. وقد تعمم هذا الواقع على الرغم من دعم السلطات لهذا الخطاب (بما في ذلك دول علمانية مثل سورية) وتضمينه في المناهج التربوية والمدارس الدينية. ذلك أنه لم يجرِ تعهده بصورة ممنهجة وواعية، لأن الدين كان هامشيًا بصورة عامة في الحياة اليومية، إلا أن هذا الخطاب مع أدواته ظل متاحًا كلما طفت على السطح القضايا الدينية ذات الصلة. ولم يكتسب أي أهمية إضافية إلا في الماضي غير البعيد من الآن، حينما شنت السلفية المحدَثة حملاتها على المؤسسات العلمانية وعلى المؤسسات

---

(103) رضا، **فتاوى الشيخ محمد رشير رضا**، ص 36.

(104) ينظر على سبيل المثال: رضا، **محاورات المصلح**، ص 135-136.

الإصلاحية نفسها. ولقد استجمع هذا الهجوم قواه من عوامل متعددة لا مجال للدخول فيها، إلا أنه ينبغي القول إن هذه الأسباب لا علاقة لها أبدًا بالمفهوم السائد في شأن ضرورة العودة إلى الجذور(105). فالسلفية الحديثة تمارس أيضًا ضغطًا مضادًا كبيرًا على الإصلاح لإلزامه بمواقف محافظة.

كما ذكرت سابقًا، لم يكن ثمة اعتناء كبير بالنصوص التأسيسية وبتاريخها وبتشكلها. وبشكل عام، كانت الجوانب الإعجازية والعجائبية منه مسائل غير مؤثرة، فقد نظر إلى لاتاريخيتها بوصفها أمرًا بدهيًا. والاستثناء الوحيد كان في مصر أيضًا، حيث شُدّدت الرقابة على الدراسة التاريخية للنصوص التأسيسية وتمت صيانة ذلك سياسيًا من خلال مؤسسة الأزهر عبر توالي قضاياها المثيرة التي كان أشهرها إشكالها مع طه حسين. وقد رامَ هذا الأخير دراسة الإسلام من منطلق تاريخي بحت لا علاقة للدين به. لذلك أطلق جملة من المواقف في هذا الصدد، من قبيل أن لغة الآيات القرآنية لا بد من أن تعكس حالة البيئة التي جاءت منها، وأن السلالة النسبية التي يُزعم أن إبراهيم كان في مقدمها ليست إلا أسطورة خيالية ذات أبعاد سياسية أشبه ما يكون بأسطورة البطل أينياس الطروادي (Aeneas) في الميثولوجيا اليونانية.

ولقد اقترحت أن هذا الموقف مع ما يرتبط به لم يكن بأي نحوٍ من الأنحاء معزولًا، بل كان مكملًا واقعيًا لعَلمَنة الحياة الفكرية العربية. وفي حقيقة الأمر، تعكس هذه الرؤى بعضًا من الأفكار المتعددة المتشابهة التي لم تلقَ رواجًا كافيًا بسبب سمعتها الجدالية السيئة(106)؛ سمعة قيل إنها شكّلت جزءًا من عملية التحديد الذاتي للدائرة الدينية ولتعميمها في السياق السياسي للسلفية الحديثة الكلية. ولم تتطور مناهج الدراسة والبحث العلمانية التي تناولت الجذور الإسلامية بصورة تراكمية أو منهجية، وقد يكون أحد الأسباب في ذلك سمة الحياة الأكاديمية وأسلوب تنظيمها في العالم العربي. إلا أن هذا الواقع يقوم

---

(105) Al-Azmeh, *Islams,* chap. 3.

(106) A. Al-Azmeh, «Barbarians in Arab Eyes,» *Past and Present*, vol. 134 (1992), pp. 221 ff., 268 ff.

جزئيًا على شيء من اللامبالاة والنفور الأيديولوجي أو الحذر، على الرغم من وجود أعمال قيمة أفرزت افتراضًا مفاده أن النص الشرعي ليس بقانون، بل مجموعة عالمية من النصوص الموضوعة على أيدي البشر في ظروف محددة[107].

بالنسبة إلى وضعية النصوص التأسيسية للذين يدعون وجودها، فقد كان هناك في الماضي القريب توجه اتخذ منحًى حرفيًا اقترن عادة براديكالية سياسية، ووُجِد في موازاته توجه إصلاحي آخر وقف موقف الدفاع عن نفسه. كما أسلفنا، كان هذا الأمر انعطافًا باتجاه المواقف المحافظة والأصولية المتنامية، ومحاولة لضبط منهجي وتعمق أكثر في تراث عبده وكتابات رشيد رضا الأولى. وقد خلُص المنحى الأول إلى الدعوة إلى أسلمةٍ معرفية، لا بل وإدراكية أيضًا، تحت مسمى أكبر هو أسلمة الحياة بصورة يتعاضد فيها القرآن والسنة النبوية في يوتوبيا أصولية ممنهجة. وتشكل هذه الأخيرة النمط الذي سيصبح المستقبل المنشود على صورته من خلال طوعية سياسية. وعلى الرغم من وجود بعض العناصر الإصلاحية في هذا المنحى، إلا أنها اختُزلت إلى نزعة سلفية وإلى الأصول العامة لمفاهيم الصالح العام بوصفها مسألة متغيرة عبر الزمن من دون أن يكون هناك أي ضابط لتحديدها. وإذ يتم الإبقاء على فكرة فك شيفرة الرموز التي تناولناها سابقًا، فإن الشيفرة الرمزية الجديدة تُختزل، من الناحية العملية، إلى معلومات خيالية نكِرة في مقابل الرمزية المضمنة من جديد في صلب هذا المشروع الأيديولوجي الحرفي.

سعى ممثلو المنحى الآخر في مصر - ونخص مصر بالذكر بسبب مركزيتها الخاصة بالنسبة إلى المسائل المطروحة - إلى استكمال خطى بعض الاتجاهات السابقة والدفع بها قُدمًا. وقد خلُص بعضهم إلى نتائج بالغة الأهمية، إلا أنهم كانوا عرضة لضغط مستمر ومتزايد. متبعًا الرؤى المبرمجة لأمين الخولي التي كانت تأسره أيديولوجيًا، دعا محمد أحمد خلف الله إلى ضرورة معالجة النص القرآني أولًا بوصفه نصًا، وإلى الحاجة الماسة إلى

(107) ينظر الهامش 104 أعلاه.

التعاطي بجدية مع الصفة غير التعاقبية للنص القرآني ومعالجتها على هذا الأساس[108]. ولقد أصدر عملًا يتناول التقنيات السردية للقرآن لم يقتصر فيه على دراسة ضرورة التحليل الأدبي والبلاغي للنص فحسب، بل أكد ضرورة النظر إليها بوصفها عبرًا وأمثالًا لا حقائق تاريخية[109].

لقد حلت مصائب متعددة بآخرين في مصر شملت جريمة قتل على يد راديكالي إسلامي، والملاحقة الطويلة التي تعرض لها نصر حامد أبو زيد من جهة الموصوفين بالإصلاح المعتدل من قبيل الأزهر بوصفه جماعة مشتركة إن لم نقل مؤسسة رسمية. وبوعي تام لتراث الخولي، يؤكد نصر حامد أبو زيد ضرورة إنتاج فهم اجتماعي للقرآن يستطيع إعادة تكوين الظروف الحياتية التي أحاطت بنشأته[110]، وعلى أولوية الدراسة الأدبية والسيميائية واللغوية - الاجتماعية للقرآن قبل كل شيء. وبالنسبة إليه، فإن جماليات التلقي في القرن السابع عشر في العالم العربي تؤدي دورًا مهمًا في هذا الإطار[111]. ويظهر أن جزءًا كبيرًا من أعماله عُني بالضرورة بمهمة إخلاء الساحة مما كان يشغلها والتفرغ لمسائل جديدة من قبيل التعليقات على أساليب التأويل التقليدية المتلقاة كما في حالة الحرفية السلفية المحدَثة، إلا أنه يمكن القول إنه في محطات كثيرة قام ببعض الاندفاعات. أما في مسائل محددة أخرى، فلم يستطع الوصول إلى نتائج معتبرة كما في محاولته لتفسير الحروف المقطعة في القرآن والتي تبدأ سُوَرٌ كثيرة بها[112].

على الرغم من كون مشروع أبو زيد محاولة إصلاحية أكثر منهجية وذات

---

(108) أمين الخولي، **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير** (القاهرة، 1961)، ص 303 وما بعدها.

(109) محمد أحمد خلف الله، **الفن القصصي في القرآن**، ط 2 (القاهرة، 1957).

(110) يستخدم الكاتب تعبيرًا ألمانيًا هو Sitz im Leben والذي يعني حرفيًا العيش في الظروف الحياتية نفسها للحالة موضع الدرس. وتقوم فكرة هذا الطرح على مقاربة اجتماعية تقتضي أن يستحضر الباحث جميع الظروف المحيطة بالموضوع الذي يعالجه في سبيل فهم أدق له. وقد وضع العبارة أولًا لاهوتي ألماني مع بداية القرن التاسع عشر في إطار دراسته لأصول الإنجيل. (المترجم)

(111) أبو زيد، **مفهوم النص**، وأماكن أخرى.

(112) المرجع نفسه، ص 199-220.

مدى أوسع، إلا أنه يندر أن يلاحظ القارئ أي انحراف جدي عن السياق العام للإصلاح النهضوي. لم يكن هذا نقدًا تاريخيًا علمانيًا مع أن الكاتب يُحذر قارئه باستمرار من مغبة مزج الدين بالحياة السياسية ويبدي معارضته لتوسيع الدائرة الدينية وتعميمها، إذ يبدو أنه يحاول إعادة الاعتبار إلى الموثوقية التاريخية للنص القرآني. ولا يقوم مشروعه بتعليق مفهوم **الوحي** أو تعطيله، على الرغم من أنه يحيل، بطريقة متسقة وساعية إلى فك شيفرة الرموز، إلى المفهوم العربي القديم عن الوحي والإلهام اللذين يُعْنيان بالتواصل مع عوالم أخرى كالجن مثلًا في حالة الكهنة والشعراء[113]. وبهذا، لا يؤدي استخدام المصطلحات القرآنية والعربية المعاصرة إلى افتراض ضروري ولا إلى إقصاء حتمي للمصدر الإلهي، بل يُنتج ذلك تصورًا معقدًا لا يمكن معه اتهام الكفر بأي شي. ولكن، يُمكن بواسطة هذا التصور فهم الوحي كصوتٍ ذي منبع إلهي وحالة محمدية تخيلية داخلية في الوقت عينه، وذلك كما وصفه كثير من المفكرين كان أبرزهم مكسيم رودنسون (Maxime Rodinson). وفي أي حال، فمن المفترض بالقرآن أن يتمتع بتاريخ تأليف يحيل إلى الخطاب الذي جاء على لسان النبي ويقوم بتسجيله. على أن هذه المسألة ترتبط أيضًا بخيارات كلامية اعتزالية حديثة - أو بسلطة اعتزالية وتغطية منها - تبناها أبو زيد الذي، في سعيه إلى أنسنة النص القرآني، ناقش بأسلوب نقدي النظريات التقليدية عن قِدَم القرآن ومفهوم الإعجاز فيه متتبعًا خطى النقد الذي ساقه المعتزلة في القرون الوسطى في وجه هذه المسائل[114].

أضف إلى ذلك، أن أبو زيد لم يقبل كليًا مفهوم النسخ في القرآن، وحاول أن يُعقلنه من خلال وضع حدود لتأثيراته وللنطاق الذي يمكن أن يطبق فيه[115]، فلم يتجه إلى مساءلة المبدأ نفسه، بل إلى التدقيق في موثوقية النصوص التي أرّخت الوحي والمخطوطات القرآنية الأولى[116]. وقد قبل - باستثناء الدراسة

---

(113) المرجع نفسه، ص 36-45.
(114) المرجع نفسه، ص 155 وما بعدها.
(115) المرجع نفسه، ص 14-147.
(116) المرجع نفسه، ص 123-124، 131.

النصية المفصلة التي قام بها أمين الخولي - تقسيم الآيات القرآنية إلى مكية ومدنية بصورة تُعَقلِن هذا التقسيم والتمايز على أساس معياري نصي[117]. وفي معرض حديثه عن ظاهرة النسخ في القرآن وصوغ معيار لفهم السياق التاريخي لتشكل القرآن (الذي يبدو أنه يعتبره ذا أصول محمدية بلا أي شك) يقوم باستدعاء مبدأ الوحي التدرجي للنص الذي يفترض عملية واعية قوامها الغائية الاجتماعية والإرادة الإلهية[118]. وبالطبع، تتضمن أعمال أبو زيد محاولة للاستفادة من النص القرآني في وجه الاستخدامات الأصولية والإسلامية السياسية. وبائتلاف هذا الأمر مع المفهوم التبريري للبحث التاريخي الذي تُطبق بموجبه المعايير التاريخية أو ترفع بشكل انتقائي، تُرسم الحدود الحتمية للمنطق الذي يتحمل مسؤولية معرفية وإدراكية.

---

(117) المرجع نفسه، ص 88-91، والفصل الثالث من هذا الكتاب، وأماكن أخرى.

(118) المرجع نفسه، ص 117-118، 136.

القسم الثالث

تاريخ المستقبل

الفصل الخامس

القياس الإلهي للوقت والزمن المتبدد[1]

لا يهتم علماء الآثار والتاريخ وأرباب المذاهب الدينية وحدهم بأحداث الفتن والملاحم في نهاية العالم؛ إذ تستند هذه الأخيرة إلى مفهوم غني ودائم الحضور عن الزمن. وللمفهوم، كما سنرى للتو، أهمية قصوى لمباحث تتجاوز دراسة الأخرويات وتاريخ الخلاص. وأعتقد أن هذا الأمر ينطبق على كل ما يدخل في إطار أحداث نهاية العالم، بما في ذلك حالة الإسلام التي تتعاطى، من الناحية المفهومية، مع مسألة الزمنية (temporality) صورة تتخذ أشكالًا متشابهة. إنه مفهوم عن الزمن يقوم، بواسطة تحديد دقيق وشبه مثالي، بتوليد أفكار عن التاريخ ذات حضور دائم وشامل أكثر مما يمكن أن يُتخيل: تصورات عن التاريخ تستند إليها الرؤى الإحيائية بجميع أشكالها، والدينية (الإصلاحية)، والعلمانية (القومية والرومانسية المحافظة)؛ تصورات عن التاريخ متضمنة في الكتابة التاريخية عن الكتل التاريخية الكبرى كالحضارات والأمم والكتل الجغرافية (كالغرب مثلًا) التي نجدها حاضرة في الكتب الدراسية والمجلات والكتب الثقافية والأروقة المتأملة في قضايا الجذور والهوية. وتفسر هذه التصورات كلها التواريخ وفقًا لوحداتها المفضلة كالحضارات أو الأمم من

---

(1) أود أن أعبر عن شكري للتعليقات التي أوردها على هذه الدراسة المجتمعون في الورشة العلمية التي عقدت بعنوان «رؤى التاريخ حول المستقبل» (History's Visions of the Future) في باريس في دار العلوم الإنسانية (Maison des Sciences de l'Homme) في 9 و10 من حزيران/ يونيو 2001. كما أشكر لقاءً آخر عقد حول استخدامات مفهوم الزمنية (Temporalities in Context) في الجامعة الأوروبية المركزية (CEU) في بودابست في 28 و29 من تشرين الثاني/ نوفمبر 2003.

خلال اصطلاحات النشوء والانحدار والاستمرارية والنضوج والشيخوخة، ومن خلال تصغير الأزمنة والأحداث بوسائل علم الرمزية واستعارات التكرار ومجازات التجديد والانحطاط.

من بين هذه الأفكار التأريخية، ثمة مفهومان بارزان عن الزمن يحملان تحديدًا دقيقًا وتوضيحًا عن الصورة المثالية لنهاية العالم. **أحدهما** متعلق بالتواريخ المتكررة والذي يفهم دور الزمن من خلال التكرار واستعادة البدايات. ونجد هذا المفهوم مثلًا عند هردر وتوينبي وهنتنغتون وآخرين ممن يدخلون في حساباتهم التاريخ الطبيعي للمجتمع الإنساني أو «المساحات الثقافية» أو الحضارات[2]. **وثانيهما** خلط الرمزية بالسببية في كتابة هذه التواريخ، حيث تُفهم قضية الاستمرارية بوصفها صورة عن «الجذر». ووفقًا لهذا تُفهم سفينة نوح بوصفها تصويرًا مسبقًا عن الكنيسة، ويُنظر إلى النبي محمد على أنه تكرار لصورة الأنبياء السابقين، وإلى حروب النورمانديين في شمال أفريقيا (كما يقول رانكه وهيغل) على أنها استعادة لحروب روما البونية، وإلى الملكية القروسطية على أنها تقليد لملكية المسيح، ويصبح رهاب الإسلام (إسلاموفوبيا) بذلك أيضًا استعادة لزمن الحروب الصليبية. ويتم هذا كله بصورة تكون فيها الرمزية، المعبر عنها بالسببية، مجرد محاكاة في الوَسَط الزمني[3].

إن أفضل طريقة يُستوعب فيها كلا المفهومين هي من طريق تدبير الله. وليس بين أيدينا أي دليل يقودنا إلى الأفعال التي تصدر عنه خير من كتابات القديس أوغسطين. ففي تعليقه على إنجيل يعقوب (1: 17) الذي يورد العبارة الآتية: «الَّذِي لَيْسَ عِنْدَهُ [أي الله] تَغْيِيرٌ وَلا ظِلُّ دَوَرَانٍ»، يقدم أوغسطين الوصف الآتي عن إدراك الله للزمن:

---

(2) يمكن القارئ الرجوع إلى: A. Al-Azmeh, «Civilization, Concept of,» in: *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences,* q.v.; A. Al-Azmeh, «Genealogie, Topologie und Organismus,» in: E. Schulz & W. Sonne (eds.), *Kontinuität und Wande. Geschichtsbilder in verschiedenen Fächern und Kulturen* (Zurich, 1999), pp. 453-487.

(3) على سبيل المثال: Aziz Al-Azmeh, «Geschichte, Kultur und die Such nach dem Organischen,» in: J. Rüsen, M. Gottolob & A. Mittag (eds.), *Die Vielfalt der Kulturen: Erinnerung, Geschichte, Identität 4* (Frankfurt, 1998), pp. 74-114;

الفصل الأول من هذا الكتاب، و M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, A. M. Sheridan Smith (trans.) (London, 1972), «Introduction».

ليس الأمر أن علم الله مختلف، بناءً على اعتباره ناتجًا من أمور لم توجد بعد، أو هي الآن موجودة أو لم تعد موجودة أصلًا. فعلى خلافنا نحن البشر، لا يتطلع الله إلى المستقبل، ولا ينظر إلى الحاضر أمامه، ولا يتلفت خلفه ليرى الماضي. عوضًا عن هذا، ينظر إلى الأحداث بصورة مختلفة أعمق وأبعد من أي تجربة مألوفة لأذهاننا، ذلك أنه لا يقوم بشكل متغير بصرف انتباهه من أمر إلى آخر [...]. بالتالي، فإن جميع الأحداث في الزمن، ما كان منها موجودًا في السابق، وما هو كائن الآن، وما سيكون موجودًا مستقبلًا، يدركها الله بأسرها في لحظة ساكنة أبدية [...]. ولا يُشكل هذا أي فرق، سواء أنظر إليها الله من الحاضر أم من الماضي أم من المستقبل، فعلمه بالأنواع الثلاثة للزمن، على العكس من علمنا، لا يتغير بتغير الزمن [...]. ولا ينشغل اهتمام الله بمسألة دون أخرى [...]، ذلك أنه يعلم بالأمور في الزمن من دون الحاجة إلى أي فعل إدراكي زمني من جهته[4].

* * *

بوصفها مخططًا مُعدًا لفهم الماضي والحاضر والمستقبل، تشكل دراسة الأخرويات والفتن والملاحم في آخر الزمان عنوانًا فرعيًا في تاريخ الخلاص، وعلامته المميزة هي تفسير أحداث مختارة بوصفها إشارات باطنية تنذر بقرب الآخرة ونهاية التاريخ البشري. وبشكل عام، يمكن المباحث المتعلقة بالآخرة - بواسطة روابطها الاجتماعية السياسية - أن تنقسم إلى مباحث نهاية العالم، والمباحث الأخروية الاصطلاحية التي تم التواضع عليها. وأعتبرُ هذه الأخيرة مخططًا لتاريخ الخلاص يلتحم فيه تاريخ الماضي وتاريخ المستقبل في منظور من الحتمية التأملية السكينية[5] من غير إطلاق أي إشارة إلى اقتراب النهاية الكونية. وعلى العكس من المذهب الألفي[6] والأشكال الخلاصية

(4) Augustine (saint), *De civitate Dei*, Loeb Classical Library 413, book 11, chap. 21.

(5) نعني بـ«سكينية» هنا نقيض «الحَرَكية». وهذه نسبة إلى مذهب مسيحي صوفي يقوم على التأمل النفسي والطمأنينة بوصفهما شرطين لبلوغ الكمال، والمصطلح الأجنبي لهذا المذهب هو «quietism» والصفة منه «quietist». (المترجم)

(6) المذهب الألفي (chiliasm) هو مذهب مسيحي يعتقد بأن المسيح سيحكم العالم ألف عام. (المترجم)

الأخرى في صِيَغها الحركية، تقوم هذه المباحث على ذخيرة ميثولوجية تقصي جميع الأشكال الاجتماعية ذات البعد والأثر الأسطوريَين التي تحاول تحقيق النبوءات النهائية. وبهذا المعنى، تتميز المباحث الاصطلاحية في شأن الفتن والملاحم في نهاية العالم من الخلاصية الحركية التي طبعت بسماتها كثيرًا من الحركات الثورية وقيام الدول في تواريخ الشعوب الإسلامية، وأعتمدها هنا للإحالة على تطويرات ذات منحى نصي تقليدي في تشكيل النبوءات الخلاصية قد أدخلتها الطبقة الدينية السنية (أقصي هنا من البحث التراث الشيعي الذي وإن كان متماثلًا مع السياق السني إلا أنه مختلف جذريًا على مستويات عدة). يُفكك هذا التراث التنبؤي السني المحدد علامات القيامة وإشارات كمال التاريخ الإنساني انطلاقًا من الزمن الكرونومتري لهذا التاريخ وبواسطة فعل سياسي. ثم يقوم بإيداعهما في مجموعة من إنجازات سابقة وأخرى تالية تتميز كلها بأنها تأملية ومفتقرة إلى أي نتائج عملية بالنسبة إلى العناصر التاريخية الفاعلة. وفي السجل النصي، تكمل هذه الرؤى الأخروية الصدقية الكلية للحديث النبوي وتعيد تأكيدها من خلال التركيز على تنبؤاته الخلاصية. إن هذا التعلق الشديد بالنص النبوي يتحول إلى شكل من الإخلاص التعبدي للنبي من خلال إعادة التأكيد باستمرار للمعجزة النبوية التي جاء بها النبي محمد.

يتضاعف تأكيد هذه الصدقية النبوية المعصومة من خلال الانتقال السلس والسوي لعلامات الماضي والحاضر والمستقبل الموجودة في الروايات الأخروية المنسوبة إلى النبي محمد. ويحدث هذا الانتقال في وَسَط زمني ينظم تعاقب العلامات التنبؤية من منظور خلودي: إنها أبدية «اللحظة الساكنة» التي تحدث عنها أوغسطين. إن منظور العقل الإلهي هذا، الذي تترجمه النبوة الملهَمة، مرتبط بشكل عرضي فحسب بالقياس الكرونومتري للوقت، حيث يُفهم الزمن الأخروي، كما سيتضح، بوصفه وسيلة للتعاقب الذي يُقصي أحداثًا محددة يُنظَر إليها كعلامات أخروية، من بين المؤشرات العادية التي تربط الأحداث ببعضها بعضًا في الظروف التاريخية الدنيوية، والذي يقوم أيضًا بموضعة تلك العلامات في سجل من التعاقب الموازي، وإنما غير

المرتبط أنطولوجيًا بالزمن الكرونومتري العادي. وتتمتع الأحداث التي يُنظر إليها بوصفها علامات أخروية بأهمية نوعية يخرج ارتباطها بالكرونومتر عن الإيقاع المتعارف عليه بطريقة يصبح معها وجودها في الزمن قابلًا للإدراك من خلال تعاقبها حصرًا. وكما سنرى، يتم التأكيد الطقسي لصدقية النبي من خلال الجمع بين ما تعينه الرواية بيانًا تنبؤيًا صادرًا عنه، سواء أكان غامضًا أم واضحًا لا لبس فيه، وأحداث محددة تعقب حياته وستقع في المستقبل. بهذه الطريقة، فإن روايات النبي التنبؤية حول الفتن والملاحم في نهاية العالم هي في الحقيقة تنبؤات عن أحداث واقعة فعلًا (ex eventu) بوصفها أحداثًا أخروية محققة، إضافة إلى أحداث مقبلة ومرجحة الحصول أخرويًا. ويصبح باقي التاريخ الإسلامي المُنَحى به جانبًا عن السجل التنبؤي مجالًا لعمل الزمنية التي تتسم، بالتحديد، بطابعها المتبدد وإيقاعها الذاتي الرتيب. إنها حكاية لا تنتهي من الأعمال التافهة، والتي ستبقى أسيرة الحشو والإطناب وعدم الاتساق، وذلك على العكس من البنية النوعية الشاملة للزمن الأخروي؛ إن هذا الأخير، وإن كان لا يمكن اعتبار تعاقب علاماته تراكميًا أو إجرائيًا في حد ذاته، يحافظ على طبيعته بوصفه سجلًا من الإنجازات المتدرجة والتتميمات المتسلسلة التي تكتسب اتساقًا خاصًا خارجَ الزمن الكرونومتري.

تمثل هذه المرويات بالتالي أنموذجًا تسجيليًا كرونوغرافيًا في طور تكامله بفعل قوة خارجة عنه. وفي هذا التسجيل الكرونوغرافي يكون الزمن بذاته مكانيًا عوض أن يكون تسلسليًا، وليس لمحطاته أي غائية محددة، ذلك أن التاريخ يضم في جنباته ما يمكن النظر إليه إنسانيًا بوصفه محطة نهائية لبلوغ الكمال. وإن تلك المحطات المتعاقبة لا تمتلك أي دينامية داخلية يمكن أن يُعبر عنها من خلال نظرية الكمال الأرسطية التي يمكن أن تدفع باتجاه عملية متلازمة تربط عناصر ذلك التعاقب ببعضها بعضًا. كما أن الترتيب النهائي والمطلق لهذه المحطات يكاد يكون أقرب إلى إكمال صورة لوحة فسيفسائية مما أن يكون المحطة الختامية لسلسلة تعاقبية ما. ويمكن القول باستخدام مفاهيم رياضية، إن البنية محل البحث هنا بنية هندسية (geometrical) أكثر مما هي بنية حسابية (arithmetical).

لا أقترح هنا الولوج في تحليل زمنية التاريخ الخلاصي، فقد قمت بهذا الجهد في مكان آخر وفي سياق أشمل بالنسبة إلى الخطاب التقليدي(7) الذي اصطلحت على وصفه بأنه خطاب «مُلتَهِم للزمن». ولا أنوي مقاربة المسألة الكلية المتعلقة بنبوءة الزمن الرمزي منذ آدم إلى المخلّص (المهدي أو القائم عند الشيعة على اختلاف التسمية) التي يكون فيها التاريخ الأخروي للإسلام المحطة النهائية والخاتمة(8). إنها بالأحرى التحام التواصل والاستمرارية بين تاريخ المستقبل والتاريخ الماضي للعلامات الأخروية كما رُقيت إلى درجة النصوص التأسيسية في الحديث النبوي - المرويات التصريحية والعملية المنسوبة إلى النبي، وحركاته وأفعاله وبياناته وأقواله - وكما طُوّرت في هذا السياق. ويمكن القول إن ما أفعله هنا هو إضاءة توضيحية على هامش كلام القديس أوغسطين الذي استُهل به البحث. وأقترح القيام بهذا الأمر من خلال عرض بعض العناصر البارزة في تاريخ المستقبل في التراث الإسلامي الرئيس. لكن قبل الشروع في هذا، لا بد من تقديم بعض الملاحظات التمهيدية المتعلقة بالمعايير الزمنية للمادة الروائية التي نبحثها، والمرتبطة بالنوعية الخاصة لهذه المادة التاريخية.



بالنظر إلى الحدود التاريخية وبعيدًا من أي رغبة في الدخول في نقاشات موسعة حول التحقيب الزمني، سأبدأ أولًا بإرث بالغ الأهمية يحوي نصوصًا تأسيسية موثقة من الحديث النبوي الذي يتناول الأحداث الأخروية. إنها مجموعة نُعيم بن حماد(9) المحدث التقي الذي توفي في سجنه قرابة عام

---

(7) A. Al-Azmeh, «Chronophagous Discourse. A Study of Clerico-Legal Appropriation of the World in Islamic Tradition,» in: F. E. Reynolds & D. Tracy (eds.), *Religion and Practical Reason* (Albany, 1994), pp. 163-211,

وهو الفصل الثالث من هذا الكتاب.

(8) عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**، ط 2 (بيروت، 1995)، الفصل الثالث؛ A. Al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian , and Pagan Polities* (London, 1997), pp. 41 ff., 190 ff.; Al-Azmeh, «Geschichte, Kultur»; G. Fowden, «Eusebius and Ibn Ishaq,» (Unpublished Mimeo); A. S. Arjomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam* (Chicago, 1984).

(9) للتوسع في القراءة عنه ينظر: J. Aguadé, «Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden: Das Kitāb al-fitan des Nu'aim Ibn Hammād,» Ph.D. Dissertation, University of Tübingen, 1979, pp. 8 ff.

843م خلال فترة اضطهاد الخليفة العباسي المعتصم له. وتضم هذه المجموعة 1056 حديثًا ورواية سنقوم بتفحصها هنا، وقد جمعها بين عامي 833 و838 للميلاد[10]، بعد أن كانت مجموعة من الأحاديث المرتبة على طريقة **المسانيد** (وقد سبق بوقت وجيز مسند تِربه المعاصر له أحمد ابن حنبل[11] ومَن وضع بعده مؤلفات الحديث الجامعة التي جُعلت نصوصًا تأسيسية كمسلم والبخاري وابن ماجة وأبي داوود والترمذي)[12]. وسأقوم بهذا الفحص بصرف النظر عن المواقف الجدالية والتقديرات المشككة حول هذه المجموعة، إذ إن هذه الآراء كلها لم تمنع استخدامها والرجوع إليها بصورة واسعة ومستمرة. وسأنتهي في الختام إلى العمل على مجموعة من إعداد البرزنجي تم إنجازها[13] في عام 1665 للميلاد[14]. ويمكن أن يُنسب إلى هذا الفاصل الممتد على طول ثمانية قرون، اتصال نوعي هو عمليًا اتصال التراث ذي النصوص الحتمية والمحدودة التي خضعت منهجيًا لإعادة صوغ وتفصيل وتهذيب ونقد وتعليق وترتيب. وتبرز هذه العمليات التي خضعت لها الروايات الأخروية بشكل واضح في كتاب البرزنجي الذي استخدم روايات نعيم كمنطلق أساس، تمامًا كما فعل المحدثون في الفترة التي شهدت بعض التدخلات في النصوص (والتي سنشير إليها لاحقًا)، وكما فعل المحدّث والقاضي والمفسر الأندلسي عبد الله بن محمد القرطبي (ت 1272م) الذي كتب رسالة معتدلة مهمة في موضوع الأحداث الأخروية[15]. في الواقع، إن النسخة التي في حوزتنا من كتاب نعيم محققة عن مخطوطة مودعة في متحف في لندن، وكان قد انتهى العمل منها

---

(10) Ibid., pp. 43-44.

(11) للقراءة حول مواقف ابن حماد المتميزة من هذه الملاحقات: Ibid., pp. 35 ff.

(12) نعيم بن حماد، **الفتن**، تحقيق مجدي الشورى (بيروت، 1997).

(13) محمد بن عبد الرسول البرزنجي، **كتاب الإشاعة لأشراط الساعة**، تحقيق محمد بدر الدين نعساني (القاهرة، 1907).

(14) المرجع نفسه، ص 287.

(15) لا تزال هذه الرسالة، إلى الآن، مخطوطة وغير محققة في المتحف البريطاني. ويمكن الرجوع إلى التلخيص الذي أعده الشعراني في: أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **مختصر التذكرة القرطبية** (القاهرة، 1302 هـ [1884]).

في دمشق في عام 1306/ 1307م، خلال الحقبة التي شهدت اعتناءً كبيرًا بالحديث النبوي تحت رعاية الأيوبيين والمماليك بين القرنين الثاني عشر والخامس عشر. وقد برز هذا الاهتمام أولًا في دمشق (ابن كثير المتوفى في عام 1373م أنموذجًا) ثم في القاهرة لاحقًا (مع ابن حجر المتوفى في عام 1449م). وقد شهدت تلك الحقبة، من بين أمور كثيرة، عملية لاهوتية تقوائية قادت إلى نقد بعض مقاطع الحديث النبوي، وأدى ذلك إلى إلغاء المسائل التي اعتبرت غير مقبولة أخلاقيًا وغير متناسقة من هذا التراث، كما حُذفت الآثار العجائبية والإعجازية المنفرة أيضًا. وقد سعى هذا الإجراء إلى تخصيص النبي حصرًا بالقوة الإعجازية، إضافة إلى شخصيات تاريخية ونبوية محددة، ناهيك بحصرها بالله في طبيعة الحال.

بكلمات أخرى، إننا أمام امتداد التراث الحديثي واتصاليته التي تعبر فوق حقائق تاريخية أخرى، وتقطع المسافة الفاصلة بين العصور الكلاسيكية والوسطى للتواريخ الإسلامية بواسطة تنوع أساليبها الضمنية المتميزة على صعيد التنظيمات السياسية والتشكيلات الاجتماعية، وسوسيولوجيات المعرفة المقدسة والمدنسة، والذهنيات المتعددة. إنها استمرارية نصية نوعية تنتمي إلى زمن النصوص التأسيسية، وهو زمن ذو سلطة مرجعية ونصية متضمنة في سياقات الخطاب الديني الإسلامي. ويمكن تشبيه هذه الاستمرارية، على أكثر من مستوى، ببعض الاتصاليات النوعية التي يتحدث عنها جاك لوغوف في دراسته عن «العصور الوسيطة الطويلة»[16].

لقد نشط نعيم في حقبة زمنية مفصلية شاع خلالها إحساس قوي لدى بعض الحلقات العلمية بأن الأسس الفكرية قد وُضعت بصورة قاطعة، وبالتالي بات هذا الشعور يعتقد أن الإرث الكلاسيكي للنصوص الدينية تام وكامل حتى في تفاصيله، وقد أُرسيت قواعده وفُصّلت بلا أي جدال في ذلك: إنها مجموعات من النصوص التأسيسية القاطعة من الأحاديث النبوية التي تعود إلى النصف الثاني من القرن التاسع وما بعد ذلك بقليل، كما تشمل جعل القراءات

(16) J. Le Goff, *Un autre moyen âge* (Paris, 1999), pp. 447 ff.

القرآنية نصوصًا تأسيسية وحصرها بسبع قراءات فقط، واستخدام التقنيات النصية المستعملة في عملية دمج المواد الإسلامية وترتيبها سواء ما كان منها إسلاميًا بالفعل أم مزعوم النسبة. وتعود هذه المواد إلى الحقبة الإسلامية الأولى التي تشمل القرن ونصف القرن الأولَين من التاريخ الإسلامي المبكر.

أما البرزنجي فقد نشأ في زمن شهد خمولًا نسبيًا وشيئًا من الانغلاق، ويمكننا أن ندعوه زمن العصور الوسطى المتأخرة من حياة هذا التراث الديني. ويمكن أيضًا القول إن هذا الانغلاق ميز، على طول الامتداد السلس لمعتقدات الحتمية والثقة بالنفس، سلسلة من الاضطرابات الماضية والحاضرة ذات الطبيعة المناقضة للقوانين والأنظمة والتي عبرت عن نفسها بصورة أخروية، وهي بالتالي تحتاج إلى أن تُفهم بوصفها سجلًا نقيضًا للتاريخ؛ فالتاريخ الدقيق والمتعاقب يتشكل من هذه الأحداث المصنفة أخرويًا كعلاماتٍ للقيامة. ويحمل هذا التاريخ المضاد مضمونًا معاكسًا لتاريخ الخلاص، وهو مضمون متناقض وغير مفسر، تمامًا كتناقض وجوده في حد ذاته. ولا يمكن هذا التاريخ إلا أن يجد تأويلًا ضمنيًا له مفاده أن التاريخ الدنيوي آيل إلى الانحطاط لا محالة، وأن النبوة وتكراراتها عبر التاريخ الإنساني عبارة عن تاريخ تُستعاد فيه التشريعات الأولى، ويتم التأكيد فيه للمقاصد النهائية للخَلق، وتُعاد فيه الأشياء إلى نظامها الأصلي، ويُرمى إثر ذلك بالحطام الناتج من هذه العمليات إلى درك الجحيم[17]. ولم أقع في بحثي على أي رسالة تنبؤية منظمة شاملة تلت عمل البرزنجي في البلاد الإسلامية الأساسية، وذلك على الرغم من أن الأجواء والحركات والكتابات الأخروية كانت موجودة ومعروفة (وإن على نطاق أضيق)، خصوصًا في القرنين الثامن عشر

---

(17) ثمة قراءات واسعة يمكن الرجوع إليها، لكنها ليست على مستوى واحد من الجودة. ويمكن الاكتفاء بذكر ما يلي: W. A. Graham, *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam* (Paris; the Hague, 1977); A. Neuwirth, «Vom Rezitationstext über Liturgie zum Kanon,» in: S. Wild (ed.), *The Qur'an as Text,* ed. By S. Wild (Leiden, 1987), pp. 69-105; B. M. Wheeler, *Applying the Canon in Islam. The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship* (Albany, 1996); A. Al-Azmeh, «The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism,» in: A. van der Kooij & K. van den Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization* (Leiden, 1998), pp. 193-213, وهو الفصل الرابع من هذا الكتاب، H. Berg, *The Development of Exegesis in Early Islam* (London, 2000); ينظر أيضًا: Pierre Legendre, *L'amour du censeur: Essai sur l'ordre dogmatique* (Paris, 1974), and «Tradition,» in: R. Koselleck et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart, 1990), vol. 6, pp. 603 ff.

والتاسع عشر وختام القرن العشرين، ووجِد إلى جانبها عدد من الكتابات التنبؤية المثقلة بمضامين متعبة وأحيانًا غير ذات صلة.

إضافة إلى ذلك، نجد في الترجمة الخاصة لكلا المؤلفَين أنهما عاشا حياة تنقل وتجوال. فقد ولد نعيم في مرو (في أفغانستان اليوم [الصحيح في تركمانستان]) ودرس الحديث وعمل في القضاء في العراق والجزيرة العربية ومصر ومات في بغداد في عهد الاضطهاد الذي حرض مؤسسات الخلافة وعقيدتها على مجابهة النزعة العقائدية الإيمانية الصاعدة والتي تبلورت لاحقًا في عقيدة أهل السنة والجماعة. أما البرزنجي فقد ولد في قرية صغيرة تقع إلى شمال ما كان يُعرف ببلاد ما بين النهرين. ثم درس في بغداد وهمدان ودمشق والقسطنطينية والقاهرة، ومات في المدينة حيث ألف رسالته الأخروية خاتمًا حياته على مقربة من قبر النبي بصورة تتلاءم ومزاجه التقوائي ونبرته التقليدية. وقد حمل المؤلفان دعوة إسلامية مسكونية [جامعة وتوحيدية] وتصورا مدى لها أبعد من حدود الزمان والمكان. لقد كانت دعوة يخضع فيها الزمان والمكان إلى فضاء النصوص التأسيسية وإلى لازمنيته المطلقة. ولن ندخل في هذا البحث في البنى الاجتماعية والسياسية والذهنية والمعرفية أو الظروف التاريخية التي حملتهما على تبني هذه الاعتقادات.

بخصوص تصنيف هذه الكتابات من حيث نوعها الخاص، يمكن القول إنها تتميز من كتب **الملاحم**، وهي نبوءات ذات طبيعة تاريخية وسياسية تتحدث عن مصير دول وسلالات ملكية. وتتخذ هذه الكتابات في شكلها التصريحي سمة تنبؤية عرافية، وقد تنامت مع الزمن، وصارت أكثر اعتمادًا على أساليب باطنية وتنجيمية من خلال استخدام حساب الجُمل[18] مثلًا، أو تقنيات تنجيمية أخرى ارتبطت في الأغلب بحركات صوفية أو ثورات ألهمتها هذه الأخيرة[19]،

(18) حساب الجُمل تقليد ساميٌّ قديم يقوم على إعطاء قيمة عددية لكل حرف من الحروف. (المترجم)

(19) ينظر بشكل عام: مصطفى بن عبد الله حاجي خليفة، **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي، 2 ج (اسطنبول، 1942)، ص 1812-1813؛ T. Fahd, *La divination arabe* (Paris, 1966), pp. 224 ff.; Al-Azmeh, *Muslim* =

إلا أنها لم تقتصر على هذا فحسب، إذ ثمة نصوص مشابهة كتبها أو شارك في صوغها، من بين آخرين كثر، الفيلسوفان الكندي وابن سينا[20]. لقد كان نوع الكتابة هذا غالبًا مقرونًا بشكل ضمني بالتوقعات التنبؤية الوشيكة الوقوع، بما في ذلك الكتابات والحركات التي كانت في زمن الإمبراطورية العثمانية من قبيل شبتاي تسفي (Sabbatai Sevi) الذي كان معاصرًا للبرزنجي وادعى أنه المسيح اليهودي المخلص[21]. وقد دقت هذه الحادثة ناقوس الخطر في الأوساط الإسلامية وفسرتها السلطة بأنها شُبهة في أن **المسيح الدجال** قد ظهر. أما أتباع شبتاي فقد كان ظهوره بالنسبة إليهم وإعلانه أنه المخلص إيذانًا بانقلاب الملكية الكونية إلى بني إسرائيل، وقد أدى هذا إلى ردة فعل قوية من السلطات العثمانية[22]. ولقد حدث هذا طبعًا في زمن كانت أوروبا البروتستانتية نفسها تتخبط بالتخيلات الأخروية (والعلاقة بين المسألتين موضع جدال دائم)، فضلًا عن التعبئة الأخروية التي ترافقت مع صعود الدولة الصفوية في إيران وترسخ أركانها وتشكل مؤسساتها على مقربة من جارتها وعدوتها الدولة العثمانية[23].

لندع هذا جانبًا الآن؛ يضم النوع الأدبي الذي ندرسه أساليب سردية ومكونات موضوعاتية شديدة التنوع لا يمكنها أن تندرج تحت تحديد حصري أو «براديغم أساس»[24]. ولا يتخذ هذا النوع - المحدد هنا بوصفه تنبؤيًا أو أخرويًا من زاوية موضوعاتية - مرويات الحديث النبوي بما هو مادة أساسية له. لكن هذه الأخيرة في حد ذاتها تتمتع بسمات مختلفة بالنظر إلى مضمونها

Kingship, pp. 190 ff., and Ibn Khaldùn, *Les prolégomènes d'Ibn Khaledoun,* E. Quatremère (ed.) (Paris, = 1858), vol. 1, pp. 192 ff.; vol. 2, pp. 168 ff.

(20) Ibn Khaldùn, vol. 2, pp. 168, 170, 196; O. Loth, «Al-Kindi als Astrolog,» in: *Morgenländische Forschungen. Festschrift Heinrich L. Fleischer* (Leipzig, 1875), pp. 263-309, في النص العربي، ص 273-279.

(21) ينظر: G. Scholem, *Sabbatai Zevi, The Mystical Messiah, 1626-1676* (London, 1973).

(22) ينظر على سبيل المثال النص العربي في: P. S. Van Koningsveld, J. Sadan & Q. Al-Samarrai, *Yemenite Authorities and Jewish Messianism* (Leiden, 1990), pp. 162, 163, 167, esp. chaps. 1-2, passim,

يُقارن: Scholem, pp. 397, 426-430.

(23) Arjomand, *The Shadow of God.*

(24) على سبيل المثال: J. J. Collins, «Introduction: Towards the Morphology of a Genre,» in: *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Missoula, 1980), pp. 4 ff.

وأسلوبها الروائي، وتراوح في طريقة عرضها بين مجرد تبويب العناصر الروائية المنفصلة وغير المتسقة أحيانًا وبعض البيانات المركبة - كما نجد ذلك عمومًا عند نعيم ولكن بصورة غير حصرية - وتعليقات أكثر تفصيلًا وتصنيفات موضوعية. وتصل أخيرًا، كما عند البرزنجي، إلى ترتيب ممنهج ومتسلسل على امتداد المحور الزمني بصورة توازي فيها هذه السلسلة تعاقبًا آخر منبسطًا على امتداد تاريخ الماضي والمستقبل. وفي هذا السياق، تاريخ المستقبل وتاريخ الأحداث المتحققة، تدخل الأخروية التوقعية حيزَ التنفيذ وفقًا لما تم التواضع عليه في الكتابة التاريخية والذي يستند إلى تقنيات نقد الحديث النبوي، وذلك بفارق بسيط هو أنه عوضًا عن استخدام ترتيب كرونومتري صارم وشكلاني، كما في التاريخ التحليلي العظيم الذي أعده الطبري المتوفى في عام 923 للميلاد، اتخذ ترتيب الأحداث شكلًا تسلسليًا لا تكون المقاييس الكرونومترية بالنسبة إليه إلا أمرًا عرضيًا.

لذلك، نرى في مسار الكتابة التنبؤية الإسلامية من نعيم إلى البرزنجي اتجاهًا أكثر سعيًا نحو التنظيم المنهجي، وتوظيف درجات أعلى من التناسق والتسلسل من خلال إدارة مواضع الخلل والتناقض الداخليين. ويهدف هذا إلى إصدار المنتج النهائي لجميع السرديات والمرويات الشاملة، وقد بدأ هذا أولًا مع ابن كثير الذي أتبع كتابه **البداية والنهاية** بملحق سماه **نهاية البداية والنهاية** (وهو الذي يضم كتابات تنبؤية عن الفتن والملاحم في نهاية العالم والآخرة)[25]، ثم تابع البرزنجي التقليد نفسه في كتابه. وبشكل عام، كان هدف هذا النوع، كما أسلفنا، تأدية طقس تقوائي وتعبدي موَقر ومبجل للنبي: يذكر ابن كثير باطراد أن تاريخ المستقبل هذا مصمم ليكون تكملة لاعتباراته السابقة مع التأكيد المستمر لمسألة النبوة. ويورد هذا الكلام في تاريخه الشامل في الشق الذي يؤرخ فيه للسيرة المحمدية ولمعجزات النبي[26] - والذي يشمل أيضًا الإنباء عن المستقبل - التي تؤدي في المفهوم الإسلامي

(25) إسماعيل بن عمر بن كثير، **نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم**، 2 ج، تحقيق الشيخ محمد فهيم أبو عبيه رئيس بعثة الأزهر الشريف في لبنان، 2 ج (الرياض، 1968).

(26) المرجع نفسه، ج 1، ص 7.

دور علامات وبراهين وتأكيدات إلهية على نبوة محمد. ويفتتح نعيم كتابه بحديث يذكر فيه الخطبة التي ألقاها النبي والتي تحدث فيها بتفصيل عما سيكون في المستقبل[27]. وفي سجل آخر، يعيد الطبري تأكيد القدراتِ التاريخيةِ الكليةِ المعرفةِ عند النبي[28]. بهذا المعنى، يُمكن النظر إلى هذه الكتابات بوصفها تقاليدَ مدرسية وتقوائية متواضع عليها عوضًا عن اعتبارها شكلًا حركيًا تعبويًا.

على أن العناصر الموضوعاتية التي شكلت هذا النوع في بداياته المبكرة لم تكن وليدة الخيال، بل دُمجت في سجل الوقائع الأخروية التوقعية. واختصت عناصر أخرى بالحركات التنبؤية المعنية بأحداث نهاية العالم، وبشكل خاص (وغير حصري) تلك المستقاة من العصر الأول لتاريخ الإسلام الذي شهد حروبًا أهلية خيضت في العادة تحت عنوان إعادة إحياة الإرث المحمدي الخلاصي (تحولت لاحقًا بسبب طبيعتها إلى سجل مستقبلي وتوقعات أخروية)[29]، والثورات المهدوية، من دون أن ننسى طبعًا الموتيفات الخلاصية المنسوبة إلى النبي نفسه، والعوامل التي ارتبطت بقدوم العباسيين والتعقيدات التي شهدتها فترة حكم الخليفة المأمون[30]. وقد سارت هذه الأمور بالتوازي مع الصعود المستمر والمتعاصر لتنبؤات مسيحية ومانوية عن نهاية العالم، كانت مرتبطة بالتأكيدات النهائية للإرث الزرادشتي

---

(27) نعيم بن حماد، المقطع الأول وأماكن أخرى.

(28) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غوجه، 12 ج (ليدن، 1879-1901)، ج 1، ص 416-417.

(29) W. Madelung, «Mahdi,» in: *Encyclopedia of Islam,* New ed., vol. 5, col. 1234.

(30) يُقرأ عمومًا: S. A. Arjomand, «Islamic Apocalypticism in the Classical Period,» in: B. McGinn (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism* (New York, 2000), vol. 2, pp. 248 ff.; P. Casanova, *Mohammed et la fin du monde* (Paris, 1911); P. Casanova, «La malhamat dans l'Islam primitif,» *Revue de l'Histoire des religions*, LXI (1910), pp. 151-161.

وللقراءة عن نشوء بعض التقاليد المهمة جراء تجارب تاريخية محددة: W. Madelung: «'AbdAllāh b. al-Zubayr and the Mahdi,» *Journal of Near Eastern Studies*, XXX (1981), pp. 291-305; W. Madelung, «The Sufyani between Tradition and History,» *Studia Islamica*, LXIII (1984), pp. 5-48; S. Bashear, «Apocalyptic and other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources,» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1991), pp. 173-207, and W. F. Tucker, «Revolutionary Chiliasm in Umayyad Iraq,» Doctoral Dissertation, Indiana University, Indiana, 1971.

الأخروي المنثور في **الأفيستا**[31] التي اتخذت شكلها النهائي في القرنين التاسع والعاشر[32].

تضم هذه المادة قبل أي شيء - بوصفها هنا تقليدًا تنبؤيًا - تصريحات إلهية موحًى بها، إضافة إلى بيانات تكهنية، ورؤًى تنبؤية، وإشارات اختزالية، واستعمالًا للرموز والمحاكاة الرمزية، وإشارات شديدة الرمزية والتوسع في شأن مقاييس الزمن، ومفاتيح تلميحية ورمزية للمواقع الجغرافية للأحداث المقبلة، وعناصر وظيفية حكائية وأسطورية وميثولوجية، وعجائب ومعجزات (mirabilia)، وتوضيحات عن أصول النماذج الأولى تُفصّلُ التاريخ الرمزي للنبوة والأخروية منذ آدم إلى المهدي المخلص، وإحالات إلى مستويات الإيمان بما في ذلك الإرث التنبؤي عن نهاية العالم، وقد اطُّرِح هذا كله في ما بعد مع تبلور التراث الإسلامي؛ وتبلور ميزات أخرى للسرديات المبكرة المساعدة على تحديد تاريخ هذه المسائل. ويمكن ذكر أمثلة عما تقدم، من قبيل الإحالة إلى القدس بـ«إيلياء» ربطًا المجيء الثاني للمسيح خلال الظهور المأمول للمهدي[33]، والحديث عن ظهور هرقلي خامس يُنذر قيام مُلكه في القسطنطينية بعد حروب أخروية بقرب نهاية العالم[34]. وفي سياق النوع الأدبي الذي ندرسه، كانت هذه العناصر كلها موظفة ومضمنة فيه خدمة لمراميه وأهدافه[35].

لقد دُمج بعض هذه العناصر في الأعمال موضع البحث في إطار إعادة إنتاج نصوص جامعة في شأن أحداث تنبؤية محددة ومسماة بدقة[36]، تطابقت

(31) الأفيستا (Avesta): هو الكتاب المقدس للديانة الزرادشتية ويحوي تعاليم زرادشت ومعتقداته. وقد يُعرب اسم الكتاب أحيانًا إلى «الأبستاق». وقد ارتأينا الإبقاء على الكلمة الأولى لأن الكتاب مكتوب بالأفيستية، أي لغة فارس القديمة وهي قريبة من السنسكريتية القديمة. (المترجم)

(32) A. Abel, «Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman,» *Studia Islamica*, II (1954); M. Moazami, «Millennianism, Eschatology, and Messianic Figures in Iranian Tradition,» *Journal of Millennial Studies* (Winter 2000), p. 1.

(33) نعيم بن حماد، ص 1333.

(34) ينظر: ابن حماد، 1223، و M. Cook, «The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology,» *Al-Qantara*, 13 (1992), pp. 3-23.

(35) لمزيد من التفصيل حول الإحالات في كتاب نعيم بن حماد، ينظر: Aguadé, pp. 82 ff.

(36) على سبيل المثال: نعيم بن حماد، ص 1482، 1496 وأماكن أخرى.

موضوعاتيًا وميثولوجيًا مع النصوص المسيحية والوثنية التنبؤية في العصور القديمة المتأخرة، خصوصًا الأعمال التنبؤية السريانية البالغة الأهمية والمنسوبة بشكل خاطئ إلى القديس ميثوديوس[37] (Apocalypse of the Pseudo-Methodius)[38]، وذلك على الرغم من ندرة الإحالات إلى شخصيات تنبؤية من

---

(37) القديس ميثوديوس (Methodius): قس وكاتب في قضايا الأخروية توفي في القرن الرابع الميلادي. أما العمل الذي يشير إليه الكاتب، فهو كتاب تنبؤي سرياني كتب في القرن السابع الميلادي مع بداية الفتح الإسلامي لبلاد الشام وأطراف الإمبراطورية البيزنطية، ويُقدر أن ذلك كان ما بين عامي 660 و680 للميلاد. ومؤلف هذا العمل مجهول، لذلك وقع الخلط فنسب الكتاب إلى ميثوديوس. ولذلك أيضًا يشار اليوم في الدراسات الحديثة إلى هذا العمل بهذه الطريقة (Pseudo-Methodius) للدلالة على نسبته الخاطئة. (المترجم)

(38) يُنظر عمومًا: P. J. Alexander, *The Byzantine Apocalyptic Tradition* (Berkeley and Los Angeles, 1975); P. J. Alexander, *The Oracle of Baalbeck: The Triburtine Sibyl in Greek Dress* (Washington DC, 1967); W. Bousset, *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche* (Göttingen, 1895); E. Sackur, *Sibyllinische Texte und Forschungen* [1898], Rep. Torino, 1963; R. Hoyland, *Seeing Islam as Others Saw It* (Princeton, 1997), chap. 8; M. Kmosko, «Das Ratsel des Pseudo-Methodius,» *Byzantion*, 6 (1931), pp. 273-296; H. Suermann, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptic des 7. Jahrhunderts*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, vol. 256 (Frankfurt, Bern and New York, 1985); G. J. Reinink, «Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam,» in: A. Cameron & L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Studies in Late Antiquity and Early Islam I (Princeton, 1992), pp. 149-188; B. McGinn, *Apocalypticism in the Western Tradition* (Aldershot, 1994), chap. 1; A. Hultgård, «Persian Apocalypticism,» in: J. J. Collins (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism* (New York, 2000), vol. 1, pp. 39-83; «Antichrist,» in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*; J. W. Swain, «The Theory of the Four Monarchies,» *Classical Philosophy*, 35 (1940), pp. 1-21; A. Vasiliev, «Medieval Ideas of the End of the World: West and East,» *Byzantion*, vol. XVI, no. 2 (1942-1943), pp. 462-502 (بحسب علمي هو النص الوحيد الذي حاول إجراء مقارنة مع المفاهيم الإسلامية)؛ G. Podskalsky, *Die Byzantinische Reichsideologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in den Vier Grossreichen und dem tausendjährigen Friedensreiche* (München, 1972).

لا بد من التأكيد هنا، عمومًا، أن الادعاءات المبالغ فيها، بشأن نشوء النبوءات الأخروية اليهودية هي في أحسن الأحوال، افتراضات غير ضرورية، ولا بد من تنقيحها باعتبارات أن هذه النبوءات اليهودية ذاتها لا معنى لها بمنأى عن بيئة الشرق الأدنى التي انبثقت منها وشكّلت مكوّنًا صغيرًا بمعزل عن النصوص، في خلاف واضح للتأثير الحقيقي الذي أصبح لها في وقت لاحق، وذلك في خضم الخرافات والتنبؤات الأخروية التجديدية، ولا سيما في بابل الفارسية في ظل الحكم المقدوني. يُنظر التعليقات التحذيرية لجيمس كولنز في: J. Collins, «From Prophecy to Apocalypticism,» in: Collins (ed.), *The Encyclopedia*, pp. 133 ff.; Hultgård, «Persian,» pp. 63 ff.; Reinink, pp. 175-176, note 116; للمفاهيم القيامية المبكرة يُنظر: N. Cohn, *Cosmos, Chaos and the World to Come* (New Haven, 1993), part 1.

الكتاب المقدس في القرآن[39]. وهذه مقارنة لا يمكن للأسف أن نقوم بها في هذا البحث على الرغم من أننا سنقدم لبعض النقاط المحددة والعامة ذات الصلة بهذا الشأن. وربما يجدر بنا ذكر أن المخطط القائم على فكرة الإمبراطوريات العالمية الأربع، والتي عُدت عنصرًا مهمًا في التقاليد السابقة، ليس واضحًا في الكتابات التنبؤية الإسلامية وإن كان حاضرًا في الكتابات التاريخية لبعض التيارات العلمانية بين المسلمين. وعلى هذا الأساس يُمكن التدليل على الاتصاليات الميثولوجية العميقة والتشارك في الموتيفات القصصية بين الحديث النبوي المتعلق بالفتن والملاحم في آخر الزمان والإرث التنبؤي للعصور القديمة المتأخرة. كما يمكن عملية التوظيف والترويض التي خضعت لها هذه المشتركات أن تساعد في تحديد النقطة التي أصبح فيها التاريخ الإسلامي، في هذا المقطع النوعي المحدد [أي المتعلق بأحداث نهاية التاريخ]، متحررًا من تقاليد العصور القديمة المتأخرة، ومعرفة متى استطاع تشكيل سجل استمرارية خاص به، بصرف النظر عن أي إحالات في المادة الإسلامية الكلاسيكية أو القروسطية إلى كتابات منحولة على الكتاب المقدس (pseudepigraphic) من فترة ما قبل الإسلام تقع في إطار العنوان العام لـ «سفر النبي دانيال»[40].

أخيرًا، ينبغي أن أشير إلى مسألة مهمة، وهي أنه في إطار الحديث عن الترويض والتوظيف من خلال إقصاء أي مفهوم عن قرب وقوع الأحداث المنذرة بالقيامة، وبالتالي من خلال تحويل العناصر الحركية لهذا المفهوم إلى تقوائية نصية للنخبة الإسلامية الورعة في المجتمعات الشديدة الطبقية وإن بنحوٍ غير صارم، لا أنوي فرض أي أسلوب حتمي يكون فيه هذا الإقصاء لقرب انتهاء التاريخ منسجمًا بالضرورة مع المواقف الدفاعية التي تُتخذ في أوقات الأزمات، أيًا يكن تعريف هذه الأخيرة. وربطًا، لا أريد أن أفترض أن الفئات المحرومة من حقوقها تجزم بمسألة النهاية الوشيكة هذه، وذلك على الرغم من أن هذا الاعتقاد ساد في بعض الأحيان، بل أرغب في تأكيد أن أهداف

---

(39) يُقارن: Arjomand, «Islamic Apocalypticism,» p. 241.

(40) على سبيل المثال: نعيم بن حماد، ص 1338.

هذا النوع من الكتابات [المتعلقة بنهاية التاريخ] لم تكن تنبؤية في حد ذاتها. وقد أظهرت دراسات تاريخية حديثة مفصلة عن النزعات التنبؤية أنه، وعلى خلاف بعض التأكيدات التقوائية والوجدانية والانطباعية[41]، لا تلازمَ ضروريًا بين وقوع الأزمات وشيوع البؤس وتنبؤات نهاية التاريخ. كما أشارت هذه الأعمال إلى أن ليس ثمة إطار اجتماعي أو تاريخي محدد مرتبط بنشأة هذه الكتابات، ولا أقله في اللحظة التي صارت فيها في موقع مضاد. ويبدو أن انزياحات طفيفة أدت في بعض الأحيان إلى ردات فعل غير متناسبة، كما لم تسبب النزاعات المحتدمة الكبرى ردات فعل تنبؤية حال وقوعها[42]. فقد كان نعيم، على سبيل المثال، متأملًا سكينيًا أكد ضرورة الحذر الورِع خلال وقوع الكوارث تماشيًا مع الوسط الذي عاش فيه والذي يختلف كليًا عن الأوساط الأخروية الأخرى والحركات الوجدانية التي حركت بعض الثورات الفلاحية في زمانه[43].

* * *

حان الآن وقت الاطلاع من كثب على التنظيم الإسلامي المنهجي للعقيدة التنبؤية حول الفتن والملاحم في آخر الزمان؛ إذ إنها العملية التي تشكل بموجبها سرد تاريخي متسلسل ومترابط عن الماضي والحاضر بصورة يكون فيها السابق مُثبتًا في سجل اللاحق وإنما مفتقرًا إلى ماضيه (Vergangenheit)، كما ويتم إنزاله إلى منزلة حالة تنبؤية تامة بشكل مسبق تمثل إنباءً عن أحداث منجزة (vaticinium ex eventu). ويفسر هذا الماضي بأنه ماضٍ في المستقبل المتقدم فحسب، على اعتبار أن هذا الأخير مستقبل جرى التنبؤ به في زمن ابتداء النبوة، وتاليًا على أنه التصريحات والكتابات التي يقوم بها النبي، أو نعيم، أو البرزنجي مثلًا. وفي الواقع، إنه مستقبل مسجل في فعل الخلق الإلهي نفسه عندما أمر **القلم**

---

(41) يُنظر على سبيل المثال: E. Bloch, *The Philosophy of Hope,* N. Plaice et al. (trans.) (Cambridge, Mass., 1995), vol. 3, pp. 1126, 1132 and passim.

(42) McGinn, chap. 1, pp. 15-16; L. L. Thompson, *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire* (New York and London, 1990), chaps. 1-2.

(43) Aguadé, pp. 72 ff., 89 ff., 209 f.

بأن يكتب مسار الخليقة في **اللوح المحفوظ** عند ساق **العرش** إلى الأبد[44]. واللوح المحفوظ - سجل الأوامر الإلهية - يمثل الموضع الخارج عن الزمن والمتعلق بالمتصل اللاوقتي الذي يوائم بين الإسقاطات والإسقاطات الراجعة الخاصة بأزمنة الماضي والمستقبل. وتكون هذه الأزمنة شديدة الانفصال في كل من الماضي والمستقبل، وقد حُوّلت إلى أزمنة وقتية كرونومترية لأجل الحياة الإنسانية الدنيوية فحسب، وليس من أجل أي منظور خلودي؛ وذلك، كما يُخبرنا البرزنجي، لأن العالم لم يُخلق للبقاء والخلود، بل إنه مجرد **منزل من منازل** الآخرة[45]. وبناء عليه، يكون الماضي والمستقبل موجودين معًا في مدة زمنية غير محددة، وينسحب هذا الغموض في تحديد قدر هذه المدة على كل من مقياسها الكرونومتري وإيقاعات الصيرورة التاريخية وتقسيماتها. ويشكل الاثنان معًا ما يُسميه المعجم اللغوي العربي ويصطلح عليه بـ«الدهر» [المدة الزمنية الصرف][46]؛ يذكرنا هذا التصور بأزمنة وأمكنة عدة أخرى، وبسمة عامة في الديانات التوحيدية يُعبر عنها بجلاء القديس أوغسطين الذي يعتبر أن العقل الإلهي الثابت وغير المتحول قادر على جمع جميع احتمالات التاريخ التي لا حد لها من دون أن يكون محتاجًا إلى تمريرها في سلسلة تعاقبية أمامه[47].

عندما يتمثل الماضي في شكل إخبار عن أحداث منجزة (vaticinium ex eventu)، يكون في الواقع ماضيًا مستقبليًا، بمعنى أن مضمونه يعبر عن نفسه بصيغة المستقبل، وهذا الأخير ليس إلا مستقبلًا منجزًا: يُشكل الاثنان بذلك، وبصورة جبرية حتمية، ماضيًا للنهاية ومستقبلًا للبداية. وما يتبقى من ذلك في زمن التدوين - من جهة نعيم أو البرزنجي في حالتنا - هو باقي المستقبل الذي ينتمي بتمامه وتعاقبه كله إلى «ماضي النهاية» الذي هو ماضٍ بالمعنى التخيلي

(44) ينظر على سبيل المثال: الطبري، **تاريخ**، ص 29-30، ويُقارن: Y. Moubarac, *Abraham dans le Coran* (Paris, 1958), pp. 130-132.

(45) البرزنجي، ص 3.

(46) محمد علاء بن علي التهانوي، **كشاف اصطلاحات الفنون**، تحقيق لطفي عبد البديع (القاهرة، 1977).

(47) Augustine, *De civitate*, book xii, chap. 18.

فحسب، وفق اصطلاحات التجربة الإنسانية للزمن. وهذه تجربة مختلفة بالكامل عن الزمن الإلهي الذي صرح عنه النبي: زمن النبوة السابق عليه والزمن الأخروي الطويل الفاصل بينه وبين النهاية.

يكمل البرزنجي بيانه عن سجلي الماضي المنجز والمستقبل الآيل إلى الإنجاز والمُخبر عنهما سابقًا في النبوءات، ويقدمهما معًا بصورة أكثر ترتيبًا ومنهجية مع انقضاء القرون العشرة الزاخرة بعلامات الآخرة. ولم يكن للمقياس الكرونومتري لهذه المدة أي أهمية. فقد جمع نعيم المرويات المختلفة المنسوبة إلى النبي والمتعلقة بتوقيت زمن الآخرة من دون أن يترتب على ذلك أي عواقب، فمعظم هذه التوقيتات فات أجله المحدد وسقط في حياة نعيم نفسه، وخرجت إلى العلن تفسيرات تنبؤية وأخروية كثيرة. وكان من هذا الإشارة إلى: مئة عام، 167 عامًا و31 يومًا، 125 عامًا، الصورة الرمزية للأعوام الثلاثمئة المتطابقة مع الامتداد الزمني لبني إسرائيل، وتوقيتات أخرى[48]. كان التيار السني الرئيس بشكل خاص مقاومًا لهذا النوع من التحديدات، خصوصًا في مسألة تحديد المدة الزمنية الإجمالية للعالم التي أعطيَت على امتداد القرون سماتٍ تنبؤية تنجيمية وعددية من بعض الحركات الثورية التمردية والنزعات الباطنية الصوفية. لقد لجأ التسنن إجمالًا - بتنوعاته كلها - إلى نسبة هذه التحديدات إلى أهل الكتاب[49]، وإلى مروحة واسعة من العمليات التأويلية توفرت بكثرة في تقاليد روائية أخرى يظهر فيها الزمن ومقياسه مشوهَين بفعل تعرضهما لتمددات وتقلصات عدة. وعلى سبيل المثال، قيل إن أيام الدجال ستكون أربعين فقط: فيوم كسنة ويوم دون ذلك، ثم يوم كشهر ويوم دون ذلك، وهكذا حتى تكون آخر أيامه «كالنار في الهشيم»، فيصبح الرجل بباب المدينة عند الفجر فلا يبلغ بابها الآخر إلا عند المغيب[50]. وبهذا الشكل، تكون أيامه إما كالسنة وإما كالشهر

(48) نعيم بن حماد، ص 1445 وما بعدها، 1480.

(49) إسماعيل بن عمر بن كثير، **كتاب الفتن والملاحم: وهو النهاية من تاريخ الحافظ عماد الدين ابن كثير**، تحقيق وتعليق إسماعيل الأنصاري (الرياض، 1983)، ص 20-21.

(50) نعيم بن حماد، ص 1327.

وإما كالأسبوع، فيما يكون الباقي كالأيام العادية، وبناء عليه تكون مدة حكمه أربعين يومًا أو أربعين شهرًا أو أربعين سنة[51].

في الخلاصة، لا تتحدد الآخرة بمقياس وقتي كرونومتري، بل من خلال توالي العلامات التي أخبِرَ عنها في تسلسل خاص. ويطغى هذا التقيد وكثرة التوقعات غير المحددة على النوع الأدبي الذي ندرسه وصولًا إلى البرزنجي الذي اختار صورة المئتي عام مثلًا. وقد تكلم النبي على هذه الأخيرة، من بين صور أخرى، بوصفها المدة الزمنية التي ستعيشها أمته، وتوقع البرزنجي على هذا الأساس أن هذه الصورة توافق التأويل القائل بأن هذه الأعوام المئتين هي التي ستعقب مرور الألفية الأولى من عمر أمة الإسلام. ثم إنه ادعى أن وقوع الآخرة لن يتجاوز عام 1200 للهجرة الموافق لعام 1785 الميلادي[52] منتزعًا بذلك، بصورة معتبرة وتوقعية، هذا الحدث [أي وقوع الآخرة] من الزمن الذي عاش فيه هو نفسه، وهو زمن انطوى على أزمات سياسية وطبيعية وكونية واضطرابات على صعيد النظام العام تُشكل كلها استكمالًا للعلامات الأخروية المنجزة مسبقًا.

كان على هذه العلامات المتوقعة في مناسبات مختلفة، وبسبب مقياسها الكرونومتري، يتناغم بعضها مع بعض لإنتاج سردٍ أخروي متسق. ولذلك تم تفسير التقديرات المتفاوتة لفترة حكم المهدي، والتي ذُكِرت في الروايات بين 40 أو 24 أو 19 أو 7 من الأعوام على اعتبار أنها تبدأ في أوقات مختلفة ذات صلة بالصورة الأخروية: فحكمه يكون سبعة أعوام ابتداءً من بسط سلطته

(51) ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 1، ص 105، 107، 114، 167. وفي الكتابات السنسكريتية عن العصور العظيمة والحلقات الزمنية لتكون العالم ودماره (yugas and kalpas) يتخذ هذا التمدد والانقباض للزمن شكلًا أكثر تطورًا «يُحتسب بشكل يستطيع التغلب على أي معنًى زمني قابل للإخضاع والتحكم»؛ ينظر: R. Thapar, «Time as a Metaphor of History,» in: *History and Beyond* (New Delhi, 2004), pp. 13 ff.

وبشكل عام، ثمة توازٍ بين المفاهيم التوحيدية عن تناقضات نهاية التاريخ وأحداثه التي ستقوض نظام الكون، والتفسيرات البراهمانية الهندوسية في شأن المرحلة الرابعة والنهائية في كل دائرة زمنية (kaliyuga): Ibid., pp. 21 ff.

(52) البرزنجي، ص 105-106.

العالمية، وتسعة عشر عامًا ابتداءً من لحظة قتله السفياني (شخصية قريبة من الدجال وإنما بتأثير محلي غير عالمي)، وأربعة وعشرين عامًا عقب خروجه من سوريا، وأربعين عامًا منذ انطلاقة حركته العالمية ككل[53]. ويبدو هنا معقولًا افتراض أنه قد تم توظيف هذا التفسير وإجراءات مشابهة، كما نجدها في أعمال البرزنجي وأعمال آخرين غيره أيضًا، جزءًا من نظام تحسيني عام، وتضخم فضولي لتطبيقات مادة روائية لم يُشَك في صحة تأسيسها، عوضًا عن الاعتقاد أنه كان إجراءً متنبهًا إلى أي شكل من أشكال الابتداع أو تطور المادة المتوفرة. ذلك أن العامل المفصلي الذي ينبغي التأسيس له، وعلى الرغم من أن هذا التأسيس لم يكن في حالٍ من الأحوال معصومًا نظرًا إلى الطبيعة المتنوعة للمادة المتوفرة، لم يكن عبارة عن التسلسل الزمني الكرونولجي كما رأينا، بل كان الوصول إلى مخطط كرونوغرافي قادر على إظهار نوع من التعاقب الذي تنتظم فيه علامات الماضي والمستقبل ولا تختلف في ما بينها جوهريًا، لأن تفريقها وتمييزها ليسا إلا أمرًا فينومينولوجيًا. وهذه هي المسألة التي سأنتقل إلى معالجتها الآن.

لقد اتضح مما تقدم أن التاريخ، بوصفه تعاقبًا للأحداث التي مرت بها البشرية، كامل منذ البداية (ab initio)، وأن انغلاقه يُعبر عنه المتصل بين النبوءة الأخروية المتحققة أصلًا وما تبقى من هذا التحقق الفعلي، مترقبًا بذلك الزمن الإنساني وآماله بصورة يندرج فيها الماضي في المستقبل التنبؤي ويُشكل جزءًا من سجله. ولقد تفطن البرزنجي إلى هذا الأمر وعبّر عنه بطريقة نظم من خلالها رسالته في ثلاثة فصول تتوافق مع الحالة الكرونوغرافية للعلامات التنبؤية: علامات الماضي، وعلامات وسيطة ومستمرة، وعلامات مستقبلية مقبلة.

يعود الفضل إلى البرزنجي وانفكاكه الكامل عن أي مفهوم يتعلق بالتاريخية في أنه جرى، وصولًا إلى زمانه، فهم التاريخ الإسلامي عمومًا بوصفه مجموعة من علامات اللحظة الأولى المحددة مسبقًا والقاضية بجريان الزمن في مساره المقدر. وفي ما يبدو فقد بُرِّزَت الأحداث الدنيوية – وجملة

---

(53) المرجع نفسه، ص 159–161.

من الأحداث اللاحقة على العهد الكلاسيكي والغريبة على هذا النوع من الكتابات - بتجاوزٍ للمتطلبات التي تفرضها الأحداث عادة في الزمن الدنيوي، وتم فهمها بوصفها عجائب دالة على علامات أخروية، وفسرت بشكل مطرد - وإن لم تكن هذه هي الحال دائمًا - ربطًا بتأويلات الأحاديث النبوية. إن التاريخ الإسلامي بكامله مسار باتجاه الآخرة، ويتم فهمه في الأوساط التاريخية الخلاصية والأساليب التقوائية كفعل ناتج من الانحطاط والعدائية الأصيلين في طبيعة الزمن اللاحق على النبوة. وفي هذا السياق الآيل إلى النهاية، أدخل البرزنجي وكتاب آخرون على سجل الأحداث المنجزة (ex eventu) مواد لاحقة على تلك الموجودة أصلًا في النصوص التأسيسية، تمامًا كما قام المؤلفون الفقهيون بإدخال بعض المواد خارج النصوص التأسيسية، ثم أضفوا عليها هذه الصفة لاحقًا.

يبدأ هذا السجل التعاقبي للعلامات بموت النبي وتتبعه الأحداث المهمة التي حصلت في صدر الإسلام والحقبة المبكرة للتاريخ الإسلامي: قتل الخليفتين عمر وعثمان، معركتا الجمل وصفين، حكم يزيد بن معاوية وقتل الحسين، الفتنة الثانية، والأفعال الشائنة الكثيرة للأمويين الذين نُظر إليهم على أنهم منحرفون وإن كانوا لا يتحملون تبعات هذه الأفعال وفق الفهم السني للتاريخ[54]. ومن غير أن يميز الأحداث الطويلة الأمد من الأخرى القصيرة الأمد، يعتبر البرزنجي أن السياق الدنيوي للأحداث لم يكن سوى حزمة من العلامات: مجيء السلالة العباسية، موت محمد النفس الزكية وموسى الكاظم، حبس جعفر الصادق، السيطرة الموقتة لمذهب الكلام الاعتزالي تحت حكم المأمون والمعتصم، صعود الفاطميين ودولتهم، الحركة القرمطية، هجوم المغول[55]؛ وقد عد ظهور المغول كما يبدو متوافقًا مع الطريقة التي يصف فيها النبي الترك في حديث شهير حينما قال عن وجوههم إنها تشبه «المِجان [الدروع] المطرّقة»[56]. كما يُمكن فهم إشارة الكاتب إلى خروج شر غير محدد

(54) المرجع نفسه، ص 5-50؛ نعيم بن حماد، ص 71-104، 572 وما بعدها.
(55) البرزنجي، ص 51-60.
(56) المرجع نفسه، ص 55.

من منطقة شيراز إحالة على معاصريه الصفويين، وفي ما يبدو فإن هذه الإحالة هي الإشارة الوحيدة في الكتاب إلى أمرٍ عايشه البرزنجي في حياته[57].

في سجل موازٍ، يقوم الكاتب بإيراد جملة من العلامات المتنوعة خصوصًا تلك المتعلقة بظهور الصور الأولى للدجال: مدّعو النبوة في الجزيرة العربية في زمن النبي كمَسلمة بن حبيب (الذي يُعطى عادة الاسم المصغر مُسيلمة تحقيرًا له) والأسود العنسي، إضافة إلى الشخصيات التنبؤية المتمردة كيحيى بن زكروَيه وآخرين من العراق وبلاد فارس والمغرب[58]. ويضم هذا السجل أيضًا كلامًا على أفول نجم الحكم العربي مع انحطاط دولة العباسيين وزوالها اللاحق[59]، وقطع طريق الحج إلى مكة في محطات عدة في القرنين الرابع والخامس الهجريين[60]. كما يشمل أيضًا العلامات ذات القيمة الإيجابية المحمودة خصوصًا غزو القدس ثلاث مرات على يد عمر بن الخطاب، وصلاح الدين وحفيد صلاح الدين[61].

ولا ينسى البرزنجي ذكر العلامات الكونية والعجائبية والمناخية التي تعد جزءًا من المعرفة الأخروية المتبصرة والمنسوبة إلى النبي. ثم إنه يقدم لقارئه ما يمكن اعتباره تاريخًا جغرافيًا لبلاد المسلمين متحدثًا بالتفصيل عن الزلازل الأرضية، وتاريخًا مدهشًا عن الظواهر المناخية كالعواصف والأمطار والعواصف الرملية، ثم تاريخًا عن الجفاف وموجات الحر والمجاعات أو ظواهر التضخم التي أعقبتها[62]، وتاريخًا عن المذنبات والشهب السماوية، وآخر عن الأوبئة والأمراض[63]، من غير أن ينسى ذكر الظواهر المناخية والعجائبية التي تضاعف أهمية بعض العلامات ذات الدلالة الأخروية التي

(57) المرجع نفسه، ص 61-63.
(58) المرجع نفسه، ص 67-73.
(59) المرجع نفسه، ص 74.
(60) المرجع نفسه، ص 85-86.
(61) المرجع نفسه، ص 73.
(62) المرجع نفسه، ص 75-85.
(63) المرجع نفسه، ص87-99.

يوردها كالكسوفات والخسوفات والفيضانات والتحولات الأخرى في الخلق[64].

ويمكن باطمئنان القول إن البرزنجي أنزل باقي التاريخ الماضي منزلةَ السجل المتبدد للزمن؛ إنه زمن عبثي لا يترتب عنه أي عواقب، ذلك أن المخطط الكرونوغرافي لأحداث الآخرة متحقق من ذي قبل. على أن هذا الزمن المتبدد نفسه، والذي يمر عبر محطة العلامة الوسيطة التي كانت لا تزال مرئية في زمن البرزنجي، محمل بتمظهرات الشر التي تؤكد الأثر الانحلالي للزمن مما يقود، بصورة لا تراجع فيها، إلى الآخرة. وبناء عليه، يُنظر إلى العلامات الوسيطة [المرحلية] على أنها في طور البروز حتى تبلغ كمالها في الآخرة[65]: من مثيل ممارسة غير المؤهلين من الحمقى والعامة للسلطة، وتغييب قيمة الشرف، وبروز التقوائية المنافقة، وانتشار عادة شرب الخمور، وتزايد حالات المثلية الجنسية، وعقوق الوالدين، وخضوع الأزواج لزوجاتهم، وإهمال العلم وعدم تقديره، والزيجات غير المتكافئة اجتماعيًا، والإيمان بالتنجيم، وإتيان النساء من حيث نهى الله، والتكذيب بالقدر، وتزيين المساجد كأنها كنائس، واسترجاع عادات الملوك ولباسها، وزخرفة المصاحف وتحليتها بغير العمل بها[66]، إضافة إلى التهكم على مشهدٍ عُد غريبًا هو **ركوب ذوات الفروج السروج**[67]؛ إذ نُظر دائمًا إلى النساء الخارجات على النظام الاجتماعي أو السياسي العام على أنهن من علامات القيامة[68].

في المحصلة، نحن هنا أمام الخطاب التقوائي المعروف عن **فساد الزمان**[69]

---

(64) المرجع نفسه، ص 58-60، 78-79، ويقارن: نعيم بن حماد، ص 221 وما بعدها، 467 وما بعدها، 487 وما بعدها، 510 وما بعدها، 532 وما بعدها.

(65) البرزنجي، ص 106.

(66) المرجع نفسه، ص 106-127.

(67) المرجع نفسه، ص 122.

(68) ينظر: W. Saleh, «The Female as a Locus of Apocalyptic Anxiety in Medieval Sunni Islam,» in: *Myth, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature*, Beiruter Texte und Studien 64, A. Neuwirth & M. Jarrar (eds.) (Beirut, 1999), pp. 121-142.

(69) للتوسع في هذا الموضوع، ينظر العمل المهم من القرن الرابع عشر: ابن رجب، **كشف**

والذي يشمل الجدال المعروف حول انقلاب الانتظام العام، ويعيد تأكيد النفور من الحياة الاجتماعية في طور تغيراتها الكاملة. وتُستعاد عناصر هذا الجدال بالكامل في هذا السجل التنبؤي[70] حيث يُنظر إليها بوصفها أحوالًا تتفاقم تدرجًا، وسمة خَلقية للزمن منذ تشكله وسَطًا متبددًا ومنحلًا. ويُتوقعُ أن يستكمل هذا الانحلال المتدرج مراحله الأخيرة مع المِحن والأزمات والمصائب التي ستتوالى وتُنذر بقرب النهاية. فهذا المسير المنحل إلى الآخرة في ثبات مستمر، على الرغم من أنه مُثقَلٌ بالأعباء ومحروف عن طريقه باتجاه نهاية بدهية من دون توقع أي علامات كبرى باستثناء تلك المرتبطة بظهور المهدي. وسيعقب هذا الظهور عدد من الحروب ضد بعض الحركات المتمردة التي تبلغ نماذجها الذروة مع الدجال الذي سيحاربه المهدي بمعاونة المسيح[71]. وسيكون المجيء الثاني (parousia) للمسيح بهبوطه عند المنارة البيضاء شرقَ المسجد الأموي في دمشق، وعندئذ سيظهر قطعًا بصورته المقاتلة[72]. ثم تتوالى المعارك التاريخية العالمية التي ستقود إلى فتح روما والقسطنطينية وتطهير العالم وإعادة النظام الآدمي الأول، والقضاء على يأجوج ومأجوج نهائيًا، وانخسافات الأرض الكارثية، ورؤية نيران عدن في أرجاء المعمورة، وطلوع الشمس من المغرب، وظهور الدابة، والنفخ في الصُور، وموت كل البشر والملائكة بأمر الله يوم القيامة، ثم البعث والنشور، والحساب وتحقق الوعد والوعيد بالخلاص أو العذاب، وأخيرًا الخلود في الجنة أو في نار جهنم[73].

= **الكربة بوصف أهل الغربة**، تحقيق ج. ماضي (الإسكندرية، 1983)؛ وللتوسع في القراءة في إطار سجل أخروي: الشعراني، **مختصر التذكرة** (1884).

(70) يُقارن التفاصيل المنثورة في: نعيم بن حماد، ص 1363 وأماكن أخرى؛ ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 1، ص 206 وما بعدها.

(71) للقراءة عن المسيح في الكتابات الأخروية الإسلامية ينظر: P. Mclean, «Jesus in the Qur'an and Hadith Literature,» M.A. Thesis, McGill University, 1970.

(72) هذا المعنى مألوف بالطبع في أسفار الرؤية المسيحية ويُضفي على صورة المسيح تعقيدًا لافتًا مخالفًا بشدة للنزعة العاطفية للصورة الإسلامية المسقطة عليه في الكتابات الدفاعية الحديثة. ينظر على سبيل المثال: *The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature,* Ed. and trans. with an Introduction by T. Khalidi (Cambridge, Mass., 2001).

(73) من المفيد الرجوع إلى المقالات والمداخل ذات الصلة في: *The Encyclopedia of Islam*; J. Wensinck (ed.), *Handbook of Early Muhammadan Tradition* (Leiden, 1960).

يسوق البرزنجي كلامه على المهدي[74] بعد بيانات سابقة[75] إلا أنه يُضفي عليه درجة أعلى من المحاججة والبرهنة، ويحل الإشكالية السابقة الخاصة بالعلاقة الكرونوغرافية بين المهدي والمسيح وسؤال الهوية المحتملة لكل منهما وينتهي إلى أن المهدي يظهر قبل المسيح حتمًا[76]. ويكون ظهور المهدي نفسه عقب سلسلة من الأحداث الممهدة: الخسوفات والكسوفات المتزامنة والمتكررة للشمس والقمر، ظهور المذنبات في السماء بشكل مطرد، انقسام نهر الفرات وخروج جبل من الذهب منه.

إن المهدي صورة رمزية للنبوة، ومع البيانات التي تدور حوله (وحول خصمه اللدود الدجال) ننتقل من الأخبار الشعبية المتناثرة عنه إلى توصيف مفصل ودقيق للأسطورة. فالمهدي أقنى الأنف مستقيمُهُ وله عينان سوداوان وفي خده الأيمن خالٌ بيِّن؛ وسيكون كث اللحية ويُعرف بثقل لسانه، وهو رجل أربعيني يُشَبّه برجال بني إسرائيل في فترة اكتمال رجولتهم. وهو سَمِي رسول الله وحامل اسمه (محمد بن عبد الله) ومن سلالة ابنته فاطمة[77]، وبين كتفيه يحمل علامة النبوة، ويلبس عباءة الرسول ويتقلد سيفه ويحذو حذوه في سيرته وعمله. وسيُعطى البيعة بحضور 315 رجلًا من أهل الشام (عدد الرجال الذين قادهم محمد في بدر) في المدينة بين الركن والمقام في ليلة القدر، شأنه في ذلك شأن بيعة الرسول والخلفاء من بعده. وسيجعل القدس عاصمة حكومته، وسيحكم العالم كله وفق نظام الحكم العالمي الشامل - وهذا موتيف تنبؤي مهم بشكل عام[78] - كما حكم الإسكندر الكبير وسليمان الملك من قبله، ويعيد الحياة إلى طبيعتها الأولى والأصلية قاضيًا على جميع أشكال الفحش

(74) البرزنجي، ص 132-159.

(75) نعيم بن حماد، ص 620 وما بعدها.

(76) ينظر: ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 1، ص 37، 45، والشعراني، **مختصر التذكرة** (1884)، ص 144.

(77) وثمة بعض السلالات الأخرى التي يُنسب إليها كسلالة عمر بن عبد العزيز أو بني العباس: نعيم بن حماد، ص 1038، 1044.

(78) يمكن الرجوع إلى الخلاصة التي أعدها كوبنز في عمله الضخم حول العهدين القديم والجديد في: J. Coppens, *Le messianisme royal*, Lectio Divina 54 (Paris, 1968).

وشرب الخمور وتعاطي الربا وانتشار الأوبئة، ويُهيئُ الظروف الحياتية بشكل يعيش فيه الحمل إلى جانب الذئب بأمان، ويلعب الطفل مع الثعابين والعقارب من دون خوف.

لكن، سرعان ما سيتعكر صفو هذا الانتشاء والطرب بهذه الظروف الحياتية الرغِدة، إذ سيظهر السفياني ويدخل دمشق مع 360 فارسًا يعاونه 30,000 من بني كلب (Kalbites) وآخرون من مصر وبلاد ما بين النهرين والمغرب. غير أن هؤلاء كلهم سيهزمون في حرب ينضم إليها الروم (البيزنطيون) وتنتهي بالقضاء على السفياني في القدس بعد فترة يسود فيها الظلم والجور وتمارسُ فيها الفحشاء حتى على منابر المساجد. وسيعقب انتصار المهدي حروب مع الروم ينزل فيها الملكان جبرائيل وميكائيل لمعاونته، ويقود كل منهما 200,000 مَلَك، تمامًا كما عاونا محمدًا من قبل في معركة بدر. وبعد خيانة مشهودة يُهزم الروم، ويدخل المهدي وجيوشه القسطنطينية، ثم يفتحون روما. وبذلك تُستعاد كل الرموز النبوية الأولى: تابوت العهد (تقول إحدى الروايات إنه يُستخرج من أنطاكيا)، ورداء آدم، ومنبر سليمان، وبقايا المن والسلوى التي أرسِلت على بني إسرائيل على مقربة من سيناء، والتوراة الأصلية الموحى بها إلى موسى، والإنجيل الأصلي الذي جاء به عيسى المسيح[79]؛ ذلك أن التوراة والإنجيل قد تعرضا بحسب الفهم الإسلامي لتواريخ الأديان للتحريف.

ثم يخرج المسيح الدجال نفسه[80]. ولقد حذر نوح والأنبياء كافة الذين سبقوه ولحقوه شعوبهم من مجيء الدجال هذا[81]، ولقد رآه بعض البحارة في المحيط الهندي مقيدًا إلى صخرة[82]، كبروميثيوس، منتظرًا ساعة خروجه. من

---

(79) يُقارن: نعيم بن حماد، ص 969.

(80) البرزنجي، ص 185-202.

(81) ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 1، ص 110؛ أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق أحمد محمد شاكر، 13ج (القاهرة، 1949)، المقطع 1526 وما بعده.

(82) أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، **مروج الذهب**، تحقيق ب. دو كورتيه وش. باربيه دو مينار، 9 ج (باريس، 1861 وما بعدها) ج 4، ص 29، ويقارن: البرزنجي، ص 185 وما بعدها.

صفاته أيضًا أنه أعور، وساقاه متقوستان. ثم إنه يبدأ تنفيذ مخططه الذي يدوم أربعين سنة (مع تأويلات عدة لهذا العدد «40» كما رأينا) بعد ثلاثة أعوام من سقوط القسطنطينية، ويحكم أولًا بشكل سري ومستتر قائم على عدالة دينية ومساواة ظاهريتين، ويمارس كل أنواع المعجزات التي تهدف إلى خداع أتباعه وإغوائهم، من قبيل إيقاف الشمس في مسارها، وإرسال المطر وحرث الأرض وإخراج خيراتها، وإظهار صور الجنة والنار، وإحياء الموتى. ثم إنه يعيث خرابًا في الأرض - باستثناء قبلة المسلمين مكة والمدينة المنورة حيث مثوى الرسول - ويعاونه في ذلك 70,000 من يهود أصفهان، ونساء كثر، وأشرار من أنواع شتى، والأوغاد والمتمردون. وفي المقلب الآخر، يهبط المسيح عند المنارة البيضاء للجامع الكبير في دمشق[83]، فيكسر الصليب، ويقتل جميع الخنازير، ويتزوج، ويؤم المؤمنين في الصلاة، ويأمرهم أن يعاونوه في قتال الدجال وأزلامه في مدينة اللد. وفي معاركه هذه، يظهر المسيح منصورًا بقوة تجعل من نظرته فقط قادرة على أن تذيب سيوف أعدائه كما يذوب الملح في الماء، وأن تلينها كما يلين الحديد في النار[84]. ثم إنه يُبطِل العمل بمفهوم **أهل الذمة**، إذ يدخل أتباعه كلهم في الإسلام الذي يُمثل في نهاية الأمر بحسب البيان الرمزي الدين الأصلي لجميع الأنبياء، وبذلك يُتم المسيح نبوته ويبلغ بها الكمال؛ يُمكن إدراج تاريخ النبوة في الإطار العام للتاريخ الخلاصي الإسلامي (وأتكلم هنا على مفهوم **الرسالة** المقيدة بإبراهيم وموسى وعيسى ومحمد، وليس على **النبوة** التي يشترك فيها هؤلاء مع سائر الأنبياء) في إطار عملية **النسخ** (Aufhebung) حيث تقوم النبوات المتأخرة، ونبوة محمد الخاتمة تحديدًا، بتأكيد النبوات السابقة والعمل على تحقيقها وإعلائها وإكمالها، كما أنها تتجاوزها لكن من غير أن تنقضها في تعاقبها المتدرج والتراكمي إلا عندما تبدأ إرهاصات الآخرة بإضافة جميع العناصر الماضية إلى النبوة الأخيرة المتجاوزة كل ما سبقها.

---

(83) البرزنجي، ص 216 وما بعدها؛ ينظر: ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 1، ص 171-172؛ Ibn Batūta, *Voyages d'Ibn Batoutah*, C. Defrémery & B. R. Sanguinetti (eds.), 2 vols. (Paris, 1893), vol. 1, p. 229.

(84) نعيم بن حماد، ص 1333.

إلى ذلك، فقد عُبرَ عن زمن ظهور المسيح بالاصطلاحات نفسها المستخدمة في التعبير عن الاحتفاء بظهور المهدي من قبيل إعادة الأرض إلى الحال التي كانت عليها «في البداية»[85] أو في زمن آدم[86]، على الرغم من أن ظهوره الشخصي مختلف عن المهدي كونه أصهب وواسع الصدر على سبيل المثال. كما أن العلاقة بين الشخصيتين تبدو ملتبسة ومتضاربة في التفاصيل. ويُفترض أنهما سيعملان في انسجام، مع أن هناك روايات تشير إلى أن المهدي يكون ميتًا عند قيام الدجال. لكن تشير روايات أخرى إلى أنه سيبقى بعد هزيمة الدجال سبع سنين أو تسع عشرة سنة أو أربعين، وثمة التباس في القيمة الوقتية الكرونومترية لجميع هذه الفترات كما رأينا. وعند موته، يُدفن في حجرة الرسول[87]. في هذه الأثناء، يموت المهدي، ويبدو أن الأرض لا تحتاج بعده إلى حاكم يحكمها[88]، تمامًا كما نجد في أسفار الرؤية البيزنطية؛ حيث يبدو أن الحكم لا يعود ضروريًا بعد أن يقوم الإمبراطور الأخير بتسليم تاجه إلى المسيح عند طريق الجلجلة التي سار عليها قبل صلبه.

ثمة سلسلة من العلامات الكارثية والفوضوية التي تنتظر باقي العالم[89]. فيُهدم باب الإسكندر ويخرج يأجوج ومأجوج إلى العالم، وهؤلاء أقوام تنتمي إلى أجناس بشرية فرعية وغريبة تقارب أجناس الوحوش، وينتمون إلى سلالة تركية ما. وقد وصِفوا في التقاليد التي تتناول المعاجز والخوارق بطريقة تشبه وصف مخلوقات البلماي[90] (Blemmiae) وكانوا موضع تفحص إثنولوجي

---

(85) المرجع نفسه، ص 1334.

(86) مطهر بن طاهر المقدسي، **كتاب البدء والتاريخ**، تحقيق كليمنت هوارت، 6 ج ويُنسب هذا الكتاب إلى البلخي (باريس، 1899-1909)، ج 2، ص 190 - ثمة بيان أقوى عن تاريخ المستقبل كله في: المرجع نفسه، ص 158-192.

(87) ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 1، ص 80؛ ج 2، ص 99.

(88) نعيم بن حماد، ص 234، 1334.

(89) المرجع نفسه، ص 1071، والبرزنجي، ص 231 ما بعدها.

(90) جاء ذكر هذه المخلوقات في الأساطير الرومانية القديمة، وقد وصفوا بضخامة أجسادهم التي لا يعلوها أي رأس، وبأن عيونهم وأفواههم وسائر الأعضاء موجودة في صدورهم. (المترجم)

دقيق[91]. وسيدمر هؤلاء كل ما يقف في طريقهم، ويشربون ماء الفرات حتى يجف، ولن يُقضى عليهم إلا بريح صرصر يرسلها الله عليهم. ثم تعقب هلاكهم انقلابات جيولوجية عدة، وظهور لوحش مخيف خارق للطبيعة: **الدابة**[92]. وهذه الأخيرة مخلوق هجين من أنواع حيوانية متعددة تقضي على ما تبقى من البشر، وقادرة على معرفة سرائرهم فتميز المؤمن من الكافر. وستكون هذه آخر العلامات الأرضية على النهاية[93]، فكل ما سيأتي لاحقًا هو علامات سماوية من قبيل طلوع الشمس من المغرب، وبعدها لن يقبل الله توبةَ أي أحد[94]. ولا يبقى إلا أن يُفني الله البشر جميعًا بعد أنْ ينفخ إسرافيل في الصور[95]، ثم يموت الملائكة أيضًا، ثم يقع البعث والنشور والحساب[96].

***

يتحدث البرزنجي عن سقوط القسطنطينية بوصفه حدثًا سيأتي أوان وقوعه، ويصفه وفقًا للمعرفة الجغرافية العربية في القرون الوسطى، فيقول

---

(91) A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman* (Paris, 1973), vol. 2, pp. 497 ff.; A. Al-Azmeh, «Barbarians in Arab Eyes,» *Past and Present*, vol. 134 (1992), pp. 15 ff.

(92) من اللافت أن البراق الذي ركبه الرسول ليلة الإسراء والمعراج يُسمى أيضًا الدابة؛ ينظر: *Encyclopedia of Islam*, q.v.

واستنادًا إلى رأي منسوب إلى ابن عباس ذي المرجعية التفسيرية، فإن هذه الدابة التي ستخرج خلال الفتن والملاحم في آخر الزمان ليست إلا ثعبانًا كان يحمي الأصنام في الكعبة إلى أن أرسل الله، في وقت غير محدد، نسرًا اقتلعه منها؛ ينظر: أبو الوليد الأزرقي، **أخبار مكة**، تحقيق ف. فوستينفيلد (لايبزغ، 1859)، ص 386-387. وتحتاج هذه المرويات الأسطورية إلى دراسة منفصلة.

(93) ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 1، ص 194-195.

(94) لقراءة تفصيل تجسيمي عن تسبب الله بإشراق الشمس من المغرب، ينظر عملًا مهمًا للسيوطي الذي يعتبر البرزنجي أنه يقوم بردم ثغرة محددة في أعماله الموسوعية: Al-Suyūtī, *Al-Hay'a al saniyya fi'l-hay'a al-sunniyya*, Ed. by A. M. Heinen as *Islamic Cosmology* (Beirut; Wiesbaden, 1982), § 4, p. 21.

(95) ثمة وصف مخيف لهذه الواقعة في نعيم بن حماد، ص 149-150. وينظر أيضًا: ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 1، ص 247.

(96) نعيم بن حماد، ص 1345، 1367. ونجد هنا وصفًا غريبًا عن البعث بعد الموت يقول إن الله يرسِل سائلًا منويًا شبيهًا بمني الإنسان على الأرض لإعادة إحياء البشر.

إنها مدينة تدعى «بيزنطيا» بالرومية (أي اليونانية) ذات كاتدرائية مستطيلة، وعلو أسوارها يبلغ إحدى وعشرين ذراعًا، وفيها تمثال لقسطنطين يحمل كرة ذهبية بيده[97]. إلا أن القسطنطينية التي يتحدث عنها ليست إلا المدينة التي عاش فيها، ومن الواضح أنه على الرغم من معرفته بسقوطها، لا يعتبر السلطان محمد الفاتح المهدي المنتظر الموعود. إن سقوط المدينة بيد المسلمين بالنسبة إليه لم يكن وفق الطريقة المتنبأ بها، وفي زمنه لم يكن يحكمها الروم، على الرغم من أن السلاطين العثمانيين أضافوا إلى ألقابهم الملكية اسم **قيصر الروم**. بناء عليه، فإن السقوط الذي تتحدث عنه السجلات الكرونوغرافية المقدسة لم يقع إلا بالنسبة إلى النظرة الخيالية والدنيوية للبشر، تمامًا كما كانت الحال مع الشخصية الخلاصية العثمانية التي عاصرها البرزنجي التي تمثلت في «مواطِنه» شبتاي تسفي الذي أثبت بتحوله إلى الإسلام في اسطنبول بأنه ليس المسيح الموعود.

لن يكون من الإنصاف هنا القول بوجود توتر بين الحقائق الرؤيوية [التنبؤية] والحقائق الزمنية، كان دافعًا لمحاولة البرزنجي تبني استراتيجية تنبؤية أخرى لردم الهوة بين التوقعات والوقائع. وبينما تحتاج الواقعة إلى تفسير يتلاءم مع موقعها في سجل التوقع الكرونوغرافي، فإنه لا يمكنها أن تعارض النبوءة، ولا سيما مسألة أن تقع في ترتيب يخالف الوقائع الدنيوية، بصرف النظر عن عملية دمج تعاقب هذه الأحداث في ذلك الترتيب. وفي هذه العملية الأخيرة، تخسر الواقعة بعدها الدنيوي وتندمج مع واقعة أخرى في ترتيب متميز جدًا للأحداث ينتمي إلى ترتيب تعاقبي فريد - موازٍ لذاك كرونومتريًا - نُقلت عناصره المكونة (أي الأحداث) من الزمن المتبدد إلى الزمن الخلاصي الشامل الخاضع لترتيب مختلف: إنه **الدهر**.

في المخيلة التقوائية، فإن المسافة الانحلالية الفاصلة بين الترتيب التكاملي - وهذا تكاملٌ لحقيقة ناقصة جذريًا، كما تُضيء عليه النبوءة، ويكتسب شرعيته من خلال موافقة الواقع والنبوءة - والترتيب غير التكاملي للزمن المتبدد تؤشر

(97) البرزنجي، ص 150-155.

ببساطة إلى تميز أنطولوجي، بل قل إلى انفصال بين الحق والباطل، والحقيقة والمظهر، فهذان ترتيبان يستحيل التوافق بينهما. تنتمي اسطنبول إلى الزمن المتبدد، أما بيزنطيا-القسطنطينية فتنتمي إلى زمن خلاصي لازمني ولاموضعي. ولا يمكن تصور أن النوع الأول من الزمن قادر على تكذيب الثاني، فالعلاقات الزمنية الدنيوية لا تستطيع تقييد نظام العلامات وترتبها. إن الحِمل الأنطولوجي للحدث مُستمد من النبوءة التي تُخبر عنه (vaticinium) والذي يستند بدوره إلى وضعية العلامة الأخروية في علاقة انفصالية مع الانتظام الدنيوي للأحداث في الوسَط الذي تنبثق منه.

ينشأ التلاحم على صعيد الانتقال بين العلامات الماضية والعلامات المستقبلية تحديدًا من هذا الانفكاك الانفصالي للواقع الدنيوي عن التغير الجذري لسجل **الدهر**. فبينما تترابط الأحداث التاريخية الغابرة والمستقبلية مع بعضها بعضًا من خلال حركة تنتقل بموجبها من واقعة إلى أخرى، يقوم المنظور الأخروي التأملي والسكيني على دمج هذه الحركة وافتراض بديلٍ منها يتمثل في انتقال منتزَع من الوسط الذي تأخذ فيه هذه الحركة مجراهاً. وتشكل أحداث الماضي والمستقبل بذلك ترتيبًا رمزيًا للعناصر التي تنتظر تمامها، وتكون نسبة المستقبل إلى الحاضر متماثلة مع نسبته إلى الماضي، وهي استكمال الأجزاء الضرورية التي تكون العلاقة في ما بينها علاقة تخطيطية تتحدد بموجب مخطط يحدد مواقعها، لا علاقة حركية انتقالية.

قد لا يبدو مفاجئًا من هذا المنظور أن يؤدي غياب أي مفهوم اجتماعي مُعتَبر من قرب وقوع العلامات المستقبلية، وبواسطة الرموز نفسها، إلى غياب أي فهم اجتماعي مُعتَبر عن الأحداث الماضية التي قد يُنظر إليها بوصفها علامات أخروية. ومن المحال فصل الأخروية القدَرية عن الأخروية كما نجدها في التقاليد والمرويات المتواضع عليها: كلتاهما تنزل بمعنى الآخرة وأهدافها من المخطط التاريخي العالمي للبدايات والانحدارات وإعادة سن التشريعات والعودة إلى الأصول وغير ذلك، إلى منزلة تقوى الفرد الواحد الذي يترقب بحذر مجيء لحظة أخيرة غير محددة، والذي يُدرج الفتن والملاحم في آخر

الزمان ويفهمها في إطار التقليد الروائي المقر. وقد نشأ كل منهما أيضًا في كنف توافق متشارَك بين أفراد حلقة اجتماعية معروفة (**العلماء**) والتي تبلورت بشكل مؤسساتي في القرن الثاني عشر تقريبًا في البلاد الإسلامية الأساسية، وأعلنت وصايتها الأخلاقية الأحادية على المؤسسة الدنيوية للدولة السلطانية[98] التي تعاونت معها وخدمتها على امتداد قرون عدة في العصر الإسلامي الوسيط.

نشأت هاتان النظرتان معًا في ظل زمن النصوص التأسيسية الخارج عن الزمن العادي، والذي استطاع في إطار هذه المرحلة السلطانية السنية أن يحرر نفسه بتأن من المفاهيم المصاغة بوفرة واسعة والمحددة بدقة بالغة والتي كانت متاحة في ذلك الوقت[99]: إنه الزمن الذي يستبقه **الدهر** ويستوعبه بواسطة لانهائيته، ويقبض عليه تزامن الإدراك الإلهي لتاريخ الأحداث مع مقاصد الله ومراميه منها. ولا دليل إلى هذا **العقل** (ratio) الإلهي أفضل من القديس أوغسطين:

> ليس الأمر أن علم الله مختلف، بناءً على اعتباره ناتجًا من أمور لم توجد بعد، أو هي الآن موجودة أو لم تعد موجودة أصلًا. فبخلافنا نحن البشر، لا يتطلع الله إلى المستقبل، ولا ينظر إلى الحاضر أمامه، ولا يتلفت خلفه ليرى الماضي. عوضًا عن هذا، ينظر إلى الأحداث بصورة مختلفة أعمق وأبعد من أي تجربة مألوفة لأذهاننا، ذلك أنه لا يقوم بشكل متغير بصرف انتباهه من أمر إلى آخر [...]. بالتالي، فإن جميع الأحداث في الزمن، ما كان منها موجودًا في السابق، وما هو كائن الآن، وما سيكون موجودًا مستقبلًا، يدركها الله بأسرها في لحظة ساكنة أبدية [...]. ولا يُشكل هذا أي فرق، سواء أنظر إليها الله من الحاضر أم من الماضي أم من المستقبل، فعلمه بالأنواع الثلاثة للزمن، على العكس من علمنا، لا يتغير بتغير الزمن.

---

(98) Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, pp. 102 ff., 181 ff.

(99) تتزايد يومًا بعد يوم الكتابات حول هذه الكوكبة من المفاهيم والمواضيع، وليست كلها بالجودة نفسها. ويمكن الرجوع الآن إلى: L. Ammann, «Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geshichtlichem Denken in der islamischen Welt,» *Die Welt des Islams*, vol. 37, no. 1 (1997), §§ 0, 1.1 ff., 1.2.1 ff.

ثم يكمل متحدثًا عن الرؤية التنبؤية بشكل عام، بما في ذلك الرؤية التي يتحدث عنها البرزنجي: «ولا ينشغل اهتمام الله بمسألة دون أخرى [...]، ذلك أنه يعلم بالأمور في الزمن من دون الحاجة إلى أي فعل إدراكي زمني من جهته»[100].

---

(100) Augustine, *De civitate Dei*, book 11, chap. 21.

الفصل السادس

بلاغيات الخطاب الحسي: دراسة في السرديات الفردوسية الإسلامية

تحظى اللذة الجسدية في هذا العالم بتقدير في التراث الإسلامي، لا بل إنه يأمر بها عندما تكون ضمن حدود الرابط الزوجي الشرعي، وهذه مسألة لا تحتاج إلى كثير استدلال وبرهنة. وبالقدر نفسه من الوضوح، ثمة نوع من عدم التشجيع للأشكال الصارمة والطويلة الأمد من الزهد ونكران الذات ورغباتها الجسدية من قبيل ما اعتاده المتصوفة خلال شعائرهم وخلواتهم التعبدية. وتكاد السمة المميزة للتقاليد المسيحية في رفض اللذة والانتهاء عنها بشكل عام[1]، تكون غائبة في الإسلام، ولقد كانت حياة الرهبنة والأشكال الجسدية المختلفة للتضحية بالنفس محط انتقاد وتهكم عند المؤلفين المسلمين الذين نظروا إليها على أنها مسألة مخالفة لما أراده الله طبيعيًا.

لذلك، تظهر التقاليد الإسلامية على معرفة وإدراك بمسألة اللذة، وقد تمظهر هذا الإقرار شيئًا فشيئًا في الأساليب التأويلية للتراث الإسلامي والاستعمالات التفسيرية له في الكتابات الفقهية والشرعية، أو في الأعمال الأدبية الحكائية، أو في الأعمال الوعظية التقوائية. ويُنظر إلى السعي وراء اللذة، بما في ذلك المتعة الجسدية القصوى، بوصفه مسألة متوافقة مع الطبيعة، وقد

(1) Jacques Le Goff, «The Repudiation of Pleasure,» in: *The Medieval Imagination,* A. Goldhammer (trans.) (Chicago and London, 1988), pp. 93-103.

أمر بها فعلًا كل من القرآن والسنة النبوية على أساس هذا التوافق[2]. إن الهوى والعشق والحب مسائل طبيعية، وإن كانت في الحقيقة حالة مزاجية مرضية (هم وغم) تتوقد في دم الإنسان وتجعله كئيبًا حزينًا وتتسبب له في حرقة ووجع في المرارة والحشا[3]. والعلاج الحقيقي والفعال لهذه الحالة هو الإشباع[4]، وإن كانت ثمة دائمًا نصائح باتباع بعض الأساليب التهذيبية والسلوكية. إضافة إلى ذلك، تحفظ المتعة الجسدية النوع البشري، وتتمظهر في هذه القدرة النعمة الإلهية[5]. وبينما حُظر التفلت الجنسي دائمًا، فإن النصوص التقوائية للغزالي (ت 1111م) وابن قيم الجوزية (ت 1350م) مثلًا كررت بشكل ثابت أنه مهما بلغت اللذة الجنسية في هذا العالم والتي تكون ضمن الحدود الشرعية (مع الزوجة أو مع ملك اليمين)، فإنها تبقى مجرد فكرة مسبقة هزيلة على ما ستكون في الجنة. وبذلك تكون اللذة الجنسية الأرضية ذات بعدين من الاستمتاع: الإحساس الفعلي بإشباع الرغبة، والمتعة الحاصلة من تخيل اللذة الجنسية الموعودة التي لا تكون المتعة الأرضية أمامها سوى فعل استباقي بسيط[6].

يجب التأكيد هنا أن الكتابات الإسلامية كانت عمومًا خالية من النهي عن الممارسة الجنسية إلى أن جاء الوقت الذي واجه فيه المسلمون التأثير الطُهراني الأوروبي في القرن التاسع عشر والذي لجأ المسلمون إلى تراثه الأخلاقي والمناقبي في جدالهم مع الاتهامات التي وُجهت إلى الإباحية والشهوانية المفترضتَين في الإسلام. وهذا ما تظهره المحاولات الفاشلة الأخيرة التي قام بها الأزهر لمنع انتشار كتاب وضعه مفكر إسلامي مصري هو محمد جلال

---

(2) أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد التجاني، **تحفة العروس ومتعة النفوس**، تحقيق جليل العطية (لندن، 1992)، ص 24، 29، 51 وأماكن أخرى.

(3) قد يرغب القارئ في الرجوع إلى بيان طبي مفصل عن هذه المسألة في هذا الكتاب:
Michael W. Dols, *Majnùn: The Madman in Medieval Islamic Society*, D. E. Immisch (ed.) (Oxford, 1992).

(4) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**، مراجعة س. يوسف (بيروت، 1982)، ص 118، 173.

(5) التجاني، ص 23، 24.

(6) أبو حامد الغزالي، **المحبة والأنس والشوق والرضا** (القاهرة، 1961)، ص 52؛ ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين**، ص 18-20، 132-133.

كشك، بسبب إضاءة هذا الأخير على الثنائية الجنسية الموعودة في الجنة. كما تشمل أيضًا المحاولة السابقة لمحمد رشيد رضا لتأويل وجود الحور العين في الفردوس على أنهن زوجات الرجل على الأرض ليس إلا[7]، وهذه مسألة تخالف كما سنرى حرفية التقاليد الإسلامية وروحيتها.

تشرح الأعمال الفقهية بعض جوانب الحياة الجنسية بصورة تحليلية في الفصول المتعلقة بالطهارة والعلاقة الزوجية. وقد كُتب الكثير من الأعمال الإباحية التي تتعاطى مع المسألة الجنسية من مناح «تقنية» وطبية وشرعية ولغوية، كما انتشرت الكتابات القصصية والخلاعية التي تصور العملية الجنسية. ولهذا التراث القصصي الغني مكانة اجتماعية خاصة، إذ يتم تداوله في الحيز العام النسائي أو الرجالي أو المختلط، على الرغم من أن المشاركة النسائية في الجلسات المختلطة مقتصرة على الجواري ويتم إبعاد أفراد العائلة الإناث منها[8]. وتتعلق الحكايات التي تشترك فيها النساء حصرًا، والتي وُجدت بوفرة، بالحرائر وبالجواري على حد سواء. ولم يكن غريبًا أن يضع أحد المعجميين قاموسًا للألفاظ الجنسية يحوي 1083 مدخلًا في المضاجعة، كما يحوي معجم **المخصص** الشهير لابن سيده (ت 1067م) فصلًا كاملًا عن النساء أورد فيه 289 لفظًا مستخدَمًا للكناية عن طبائع النساء وأمزجتهن الجنسية[9]. وثمة رسالة محفوظة للكاتب الشهير في الديوان الأموي عبد الحميد الكاتب (ت 750م) حيث يأمر فيها بشراء جارية لمولاه مروان بن محمد، ويحدد فيها الفتاة التي يريدها من خلال وصف فمها وشفتيها[10]. ونلاحظ بشكل عام سمة مهمة

---

(7) محمد رشيد رضا، **فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا**، تحقيق يوسف خوري وصلاح الدين المنجد، 5 ج (بيروت، 1970-1971)، رقم 193، 196.

(8) الطاهر لبيب، **سوسيولوجيا الغزل العربي**، ترجمة مصطفى المسناوي (بيروت؛ الدار البيضاء، 1987)، ص 19.

(9) صلاح الدين المنجد، **الحياة الجنسية عند العرب**، ط 2 (بيروت، 1975)، ص 142؛ ينظر أيضًا: التجاني، الفصلان 20-21؛ عمر بن محمد النفزاوي، **الروض العاطر في نزهة الخاطر**، تحقيق جمال جمعة (لندن، 1990)، الفصلان 7-8، كمال باشا زاده (ابن كمال باشا)، **رجوع الشيخ إلى صباه** (د.ن.: د.ت. [بيروت، حوالى 1934])، ج 2، الفصل 17.

(10) النص موجود في: إحسان عباس، **عبد الحميد بن يحيى الكاتب** (بيروت، 1988)، ص 197. أشكر الدكتور رشيد العناني الذي لفتني إلى هذا النص.

في هذا الخطاب عن الحياة الجنسية في الجنة - والذي سنأتي على دراسته بعد قليل - وهي أنه خطاب رغبة، ورغبةٍ نهمة بالتحديد، وليس خطاب إشباع. فالبعد الشهواني فيه هو النظر وليس اللمس، فالمتعة متصورة بوصفها رغبة مشتهاة في الوصول إلى المباهج والمسرات الموصوفة في توافق مع مفاهيم الجمال واللذة المتواضع عليها، والتي يُتغنى بها في حد ذاتها. والاستمتاع بهذا الجمال وبهذه اللذة كما تم تصنيفها في هذه الكتابات يبقى هامشيًا أمام امتلاك القدرة على تخيل صورهما. بكلمات أخرى، إن هذه اللذة هي متعة مشهد نرجسي والنشوة باستراق النظر إلى الشريك.

بناء عليه، فإن شهوانية الفردوس ليست في أي حال غير سوية أو غريبة الأطوار، وقد طرحت على الرغم من ذلك إشكالية أمام كثير من الكتاب الغربيين وتسببت بجدال دام قرونًا، أو أحدثت في الأقل نزعة مدعية للأخلاق والتقوى عند بعض الدارسين[11]. وقد ظلت هذه الرؤية حيال الجنة في الثقافة العربية القروسطية «عقيدة السواد الأعظم من المؤمنين على مر العصور»[12]. حتى إن المدرسة الكلامية الاعتزالية المناهضة بشدة للتجسيم تركت المضامين الجسدية لهذه المرويات خارج حدود استعمال الاستعارة والمجاز لفهمها[13]، على الرغم من أننا نلحظ وجود بعض النزعات المجازية والحلولية في جملة من التفاسير الباطنية لذلك الوقت[14].

إلا أنه يجب تأكيد أن الأبعاد الحسية للفردوس في التقليد الإسلامي ليست في أي شكل شهوانية بالكامل، ذلك أن متع الجنة ولذائذها تتخذ أشكالًا عدة وتنطوي على جميع الأحاسيس[15]، وهذا لا ينفي بالطبع الأهمية القصوى التي

(11) على سبيل المثال: E. Berthels, «Die paradiesischen Jungfrauen (Hūrīs) im Islam,» *Islamica*, 1 (1925), pp. 263-287.

(12) Soubhi El-Saleh, *La vie future selon le Coran* (Paris, 1971), p. 25.

(13) Ibid., pp. 73-74.

(14) Ibid., part 3; Berthels, pp. 268 ff.

(15) للاطلاع على المشهد الكامل للفردوس والجحيم في التقليد الإسلامي بلغة أجنبية يمكن الرجوع إلى كتاب صبحي الصالح السابق ذكره؛ وينظر أيضًا: Yvonne Yazbeck Haddad & Jane Idleman Smith, *The Islamic Understanding of Death and Resurrection* (Albany, 1981).

تحظى بها الشهوانية الجنسية. وفوق هذا كله، فإن حجم المادة النصية التي يحتلها هذا النوع من الشهوة في التقاليد الإسلامية الفردوسية لا يبرر القيام بأي مبالغة، على الرغم من أن الفضول الشهواني لأجيال إسلامية وأوروبية عدة في الاطلاع عليها جعلها تحتل موقعًا مركزيًا لا تستحقه بالكامل. إن الشهوة الجنسية مكون واحد فقط من المباهج والمسرات في الجنة، إلا أنه لا يمكن تتميم المشهد الفردوسي الكامل من دونها كما جاء ذكره في التراث الإسلامي. وكغيرها من اللذائذ - كالتلذذ بالطعام، والروائح العطرة، والمجالس المريحة، ومتعة الاستماع إلى ما يؤنَس به، والألوان والأشكال الباعثة على السرور - فإننا نجد وصف المتعة الشهوانية في نصوص تأسيسية تقوم بتخيل ما لا يخطر في البال، وتُسَر بالنظر إلى هذه المتع، وتمجد إمكان الحصول عليها وممارستها باستمرار من دون انقطاع. ويكون الحصول على هذه الرغبات خالدًا لأن الرغبة نفسها خالدة في الفردوس. وكما سنرى، فإن المسائل المتعلقة بالجنة توصف بأنها مهيأة ومتاحة في حياة من الرفاهية المترفة التي لا حدود لمقاديرها.

إن عدد الأحاديث النبوية التي تتناول الجنة والفردوس يسير وقليل، ويبدو أنه تبلور في القرن التاسع. ويضم التراث النبوي في هذا الصدد عددًا من المواضيع المختلفة كتفاصيل محددة عن جغرافية الجنة وأسماء مواضعها ونوعية تربتها وأصناف نباتاتها وضروب عمارتها، إضافة إلى حالة النعمة التي يعيشها أهلها، بما في ذلك المتع الجنسية، والرفاهية على صعيد القوت والطعام. وثمة أيضًا بعد احتفالي - طقسي في هذه المرويات يدور حول المتع البصرية والابتهاج بها وأهمها رؤية الله مباشرة[16] (Beatific Vision). ويتم الحديث عن كل بُعد من خلال جملة من الأحاديث المختلفة المتناثرة في تركيب سردي خام وغير منظم وذي نطاق واسع؛ وربما نجد التجميع الأكثر منهجية لهذه المرويات في رسالة محكمة للسيوطي (ت 1506م)

(16) Beatific Vision: مفهوم في اللاهوت المسيحي يعني حرفيًا النظر إلى الله من دون وساطة، وهو قائم على قدرة الإنسان المؤمن على التواصل مع الله بصريًا في الآخرة بعد أن كان التواصل بينهما روحيًا في الدنيا. وعلى العكس مما قد يؤدي إليه النظر إلى الله في الحياة الدنيا من موت الناظر وهلاكه، فإنه في الآخرة يمثل نعمة إلهية وثوابًا للإنسان المؤمن به. (المترجم)

بعنوان **الدرر الحسان**، حيث نجدها موضوعة مع مباحث أخرى متعلقة بها من قبيل مراحل الموت والوفاة، وأحداث الآخرة، ووقائع الفتن والملاحم في آخر الزمان. ولم يجرِ إلى الآن فحص هذا التاريخ الدقيق لهذا الجزء المحدد من التراث النبوي عن الفردوس أو دراسته في أي بحث معاصر، وسأستخدم في الصفحات التالية هذه المادة في شكلها الأصلي الذي وجدت فيه في الخطابات التقليدية بوصفها نصوصًا منفصلة وغير مترابطة. في الواقع، لقد استخدمت هذه المواد في صورتها هذه لتشكيل المجموعات الحديثية والتفسيرية، وهذه الأخيرة تشكل أساسًا النصوص الأصلية التي تنتمي إليها تلك الأحاديث. أضف إلى ذلك، فإن سمة الانفصال هذه هي التي جعلت هذه المرويات مناسبة للخطابات التقليدية التي، وبسبب طبيعة تكوينها، أدخلت تلك العناصر الروائية في نسيجها الخاص بطريقة يظهر فيها هذا النسيج مأخوذًا بالكامل من النصوص التأسيسية، وإنما بنبرة تأليفية أقل. ومن هذا النسيج أيضًا خرجت سرديات أخرى ذات صلة من قبيل تلك المتعلقة بالجحيم والنار مثلاً.

المأمول أن تقوم المقاطع التالية بمهمة محدودة هي الخروج من هذه السرديات التقليدية عن الشبق الفردوسي بصورة ظاهرية عامة عن هذه المادة النصية. ويطرح هذا الأمر البحث في ما هو أساسًا عملية صوغ الخيال والتصور في قالب نصي يجعل اللذة أمرًا بلاغيًا، ويقوم بتشكيل خطاب بلاغي عن المتعة. كما يطرح أيضًا، بصورة مشابهة لما يمكن أن يجده المرء في نص مثالي، مسألة اختزال اللذائذ والفضائل بحقيقتها إلى مجرد مجموعة من الصور التمثيلية عنها فحسب. وبشكل عام، فإننا نشهد على وصف مثالي للجنة كما لو أنها يوتوبيا، كما لو أن أحدهم يقوم باستكشافها وهو بهيئة دليل سياحي، وفق ما يقول نورثروب فراي[17]. وفوق هذا، نحن أمام نصوص قابلة للتحليل بوصفها مادة احتفالية ترعاها يوتوبيا مثالية ذات أبعاد اجتماعية وإباحية ووعظية تحدث عنها كل من فورييه (Fourier) وماركيز دو ساد (de Sade) ولويولا (Loyola)،

---

(17) Northrop Frye, «Varieties of Literary Utopia,» in: F. E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought* (Cambridge, Mass. and Boston, 1966), p. 25.

والتي أدت إلى الانفصال عن الإباحية السادية، لا لأنها خطاب يتبنى أفعالًا غرامية شهوانية، بل لأنها «نسيج من الصور الإباحية المتجزئة والمجموعة في ما بعد في قالب خطابي كتابي من الصور البلاغية»[18]. ويمكن بعد هذا بسهولة ملاحظة نماذج متوازية من الخيال العلمي، والقصص المرعبة المثيرة، والحكايات الشعبية وإدراك مغزاها ومدلولاتها.

بالطبع، ثمة أشكال أخرى للتعامل مع هذه المادة النصية لا يمكن عرضها كلها في هذا البحث. فلا تتناول الصفحات التالية الأشكال المتعددة من التلقي الجمالي لهذه السرديات: من قبيل إدراجها في النماذج الاجتماعية والزمنية للممارسة الورعة والإيمان التقوائي، واستخدامها في فن الوعظ والتبليغ، وثقلها وموقعها النسبيين في الحياة الخيالية عبر الأزمنة والأمكنة والمراكز الاجتماعية - الثقافية المختلفة، وعلاقتها بالمواد والنصوص غير الشرعية. كما أننا لا نبحث هنا في مسألة الاستخدامات المجازية للجنة التي أريد منها توضيح بعض القضايا الدنيوية: من قبيل المفاهيم ذات النزعة الصوفية التي اعتقدت بوجود الخلفاء الأربعة الأوائل (أبو بكر، عمر، عثمان، علي) في الجنة قبل خلق سائر البشر كأنوار تتحلق حول نور النبي[19]؛ أو الأفكار المتأثرة بالزهد والورع والمبغضة إجمالًا لفتنة النساء، والتي رأت أن معظم سكان جهنم سيكونون من النساء ومن الأغنياء؛ أو القول بأن ثمانين أمة من أصل المئة والعشرين المختارة والمفضلة في الجنة ستكون إسلامية؛ أو الاعتقاد مثلًا بأن التنعم بلذائذ الآخرة يتناسب عكسًا مع التنعم بلذائذ الدنيا[20]. فهذه المسائل تقع خارج حدود بحثنا، ذلك أنها تمثل البيانات غير الموقرة والمتهكمة على وصف الجنة كما يقول على سبيل المثال ابن الراوندي (ت حوالى 860م) والذي يربط بين هذه الصور وما يمكن الفلاحين البسطاء أو نساء البدو الأكراد أن يتخيلوه؛ أو كما تُظهره التقييدات السلوكية المستمدة من التعاليم الأخلاقية الفلسفية كما نجدها

(18) Roland Barthes, *Sade/Fourier/Loyola,* R. Miller (trans.) (New York, 1976), p. 133.

(19) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان** (القاهرة، 1312 هـ)، ص 1.

(20) على سبيل المثال: أحمد بن حنبل، **المسند**، تحقيق أحمد محمد شاكر (القاهرة، 1313 هـ)، ج 1؛ السيوطي، **الدرر الحسان**، ص 25، والغزالي، **المحبة والأنس**، ص 47.

مثلًا عند مسكويه (ت 1030م) والذي يرى أن النظرة الشهوية إلى الجنة ليست إلا فكرة يتبناها جاهل وضيع وعامي تافه، إذ إنها لا تقود إلا إلى تحقير هذا الموتيف الدنيوي[21]. كما أنني لا أنوي الخوض في أي محاولة لدراسة الأنواع الأدبية التي تم تضمين السرديات الفردوسية فيها. ولم أقم بإعداد دراسة بنيوية لهذه السرديات بوصفها أساطير وخرافات، ولم أقم بتحليلها وفقًا لمقولات التحليل النفسي وقواعده، والذي قد يستدعي رؤى وأفكارًا من جميع المناهج الدراسية الممكنة التي يمكن تطبيقها على هذه المادة والتي أشرت إلى جملة منها؛ ولست في صدد تقديم أي تحليل للموتيفات الحكائيّة في هذه المادة أو القيام بأي دراسة مقارنة عابرة للثقافات. وقد لا يجد القارئ تفسيرات سهلة تربط بين هذه المتخيلات والرغبات التي قد تدور في خاطر رجال يعيشون في محيط صحراوي، وأنبه هنا إلى أننا لا نحاول أيضًا استخدام هذه المادة لمناقشة أي تركيبة جندرية. وعوضًا عن هذا كله، ستوفر هذه الدراسة إشارات متعلقة بمورفولوجيا العناصر الحسية في هذه السرديات والتي يمكن أن تستخدم لاحقًا في دراسات تاريخية وأنثروبولوجية وميثولوجية وتحليلية نفسية. إن السؤال المؤرق عن أصول هذه السرديات وتاريخها مستبعد كليًا في هذا المقام، كما نقصي البحث أيضًا في تاريخها اللاحق في الكتابات الأدبية اللاتينية القروسطية والأوروبية المبكرة.

بالتوافق مع ما يُلائم الذخيرة الفضولية الإلهية، تمثل الجنة حقلًا للتأكيدات، ويُعد الخطاب الذي يُساق حولها تأسيسًا باللغة (logothesis) للصور البلاغية التي تقوم صفتها اللااحتمالية من خلالها بإبراز مدى الرغبة الملحة فيها، بل وضرورة وجودها وحتميته. ونجد في حديث نبوي ما مفاده أن النار تكون أشد سعيرًا كلما كانت محاطة بالرغبات الدنيوية، بينما تحف بالجنة جميع مكدرات العيش[22]. وتصف أحاديث كثيرة يقظة الإنسان المبارك من المصير الملعون، وأخرى تتكلم بوضوح على اللذة والألم وتشدد عليها من

---

(21) النص في: عبد الأمير الأعسم، **تاريخ ابن الراوندي الملحد** (بيروت، 1975)، ص 163؛ أحمد بن محمد بن مسكويه، **تهذيب الأخلاق**، تحقيق قسطنطين زريق (بيروت، 1966)، ص 2-3.

(22) مسلم بن الحجاج القشيري، **الجامع الصحيح**، 8 ج (القاهرة، 1383 هـ)، ص 142-143.

خلال التصريح بأن الحور العين التي يتنعم بها المباركون في الجنة هن زوجات أهل النار[23]، وثمة أحاديث أخرى تصف أهل الجنة بأنهم في غفلة تامة عن كل شيء إلا عن المتع التي يشهدونها باستمرار[24]؛ يمكن استخدام كل مجموعة من الأحاديث في سياقات خطابية استطرادية. عمومًا، فإن الجنة عالم تتأكد فيه اللذة وتتصاعد لتكون أبدية وكاملة، حتى قيل إن أهل الجنة لا ينامون مخافة أن يفوتهم شيء من انشغالهم بالمتع واللذائذ[25]. وليست المتع في هذا العالم المكون من الكمال الدائم إلا متعًا ظاهرية سرعان ما تزول بفعل إشباع أبدي يُشكل ميزة أساسية من ميزات الفردوس. ثمة نوع من البلاغة الإطنابية المبالغ فيها في الحديث عن اللذة ويُعبّر عنها بواسطة صور وأصناف من الأفعال والأشياء الممتعة، وهي تشكل خطابًا مغلقًا على سردياته الخاصة بكل ما تحمل من صور ومن موضوعات متكررة (topoi) تشكل الحقيقة الوحيدة لهذه المرويات.

يتجاور الحديث عن نعيم الجنة وعذابات النار في النصوص القرآنية بشكل منتظم وثابت[26]. ويمكن إطلاق الحكم نفسه على نصوص أخرى ذات صلة. وفي جميع المقاييس، يتخذ خطابا الجنة والنار أشكالًا متشابهة ومتكاملة في حدودهما الخطابية الواسعة وغير ذلك من الأبعاد. وحالها حال الخطاب الفردوسي، تتميز توصيفات النار بنبرتها التأكيدية العالية. وكما يُعبر عن لذائذ الجنة بأنها كاملة ولا تشوبها شائبة، تنسحب الحال نفسها على عذابات الدرجات المختلفة للنار، حيث تكون خالصة وكاملة ولا يعتريها أي نقص: إن قطرة واحدة من **الزقوم** - وهي شجرة في جهنم يأكل منها أهل النار - قادرة على تسميم المحيطات والقضاء على رزق أهل الأرض برمته، وإذا بلغت شعلة

---

(23) محمد بن يزيد بن ماجة، **السنن**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة، [د.ت.])، الحديث 4337.

(24) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تفسير الطبري: وهو جامع البيان في تفسير القرآن** (بولاق، 1328-1329 هـ)، ج 23، ص 13.

(25) إسماعيل بن عمر بن كثير، **نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم**، تحقيق الشيخ محمد فهيم أبو عبيه رئيس بعثة الأزهر الشريف في لبنان، 2 ج (الرياض، 1968)، ج 2، ص 296.

(26) يقارن: El-Saleh, *La vie future*, pp. 7-8.

واحدة من نار جهنم شرق الأرض لأحس أهل الغرب بحرارتها، وإذا ضُرب جبل من جبال الأرض بما يُضرب به أهل النار لدُكَّ لا محالة[27]. وفي النار جبل من العذاب الأبدي مشبه بجبل سيزيف[28] (Sisyphus) يُجبَر أهل جهنم على ارتقائه؛ وهو جبل حجارته من النار، كلما وضع المعذب يده عليه ليصعده ذاب جلدها لينمو لها جلد جديد ما إن يرفعها، كذلك أنى وضع المعذب رجله على الجبل ليصعده ذاب الجلد لينمو غيره، وهكذا كلما نضج جلده أبدِل بغيره ثم أحرق[29].

يتضح بذلك أن الخطاب المتعلق بالجنة (وبشكل مماثل ذلك المتعلق بالنار) قائم على مبدأين يشكلان عناصره: **أولهما** اللذة التي لا حد لها والتي تكون مشبعة دائمًا، و**ثانيهما** التعبير عن هذه اللذة بالحديث عن مقدارها وحجمها؛ نظير هذين المبدأين بالنسبة إلى النار هما بالتأكيد أبدية العذاب وشدته. ومن المفيد التأكيد أن هذا خارج عن حدود الخطاب المعتاد عن الغريب والخيالي في الثقافة العربية - الإسلامية القروسطية. ففي هذا السياق، لا يُعبر عن هذا الغريب بما يلائم حجمه، بل من خلال تهجين منفر وتجميع عشوائي لأجزائه بواسطة تركيب مورفولوجي مشوه[30]. إلا أنه يمكن مقارنة الخطاب الفردوسي بنوعين من السرديات الخيالية العربية التي تتشارك في بعض مظاهر واقعيتها الغريبة، حيث يتم توليد العناصر الخيالية من خلال تغيير مقاساتها ومقاديرها: السرديات الأخروية، خصوصًا تلك التي تتناول أقوام يأجوج ومأجوج، والسرد الخيالي الغني في **ألف ليلة وليلة** ذات الذخيرة الحكائية الرمزية التاريخية الزائفة، خصوصًا تلك المتعلقة بالماضي السحيق. ويحتوي كلا النوعين على عناصر مزجية هجينة وغير مألوفة. والأهم أن المادة

(27) ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 2، ص 129، 145، 152.

(28) تقول الميثولوجيا اليونانية إن سيزيف خدع آلهة الموت فعاقبه كبير الآلهة زيوس بأن جعله يحمل صخرة على ظهره وأجبره أن يصعد جبلًا عاليًا كلما وصل إلى قمته تدحرجت الصخرة إلى أسفل الجبل وكان عليه أن يعود لحملها مرة أخرى. وهكذا صار سيزيف رمزًا للعذاب الأبدي. (المترجم)

(29) المرجع نفسه، ص 158.

(30) ينظر: عزيز العظمة، **العرب والبرابرة** (لندن، 1991)، ص 197 وما بعدها.

سردية بكل ما تضمه من تنوع وواقعية مفروضة بقوة في سياقاتها الخطابية الواسعة، إلا أن الآليات المتبعة في عملية التخيل المتاحة مختلفة.

ثم إن الرغبة التخيلية لأهل الجنة غير محدودة. فمهما كان الذي يتخيله المرء يتحقق أمامه ماديًا بشكل فوري، أي إنه يتم دائمًا تحقيق الرغبة ولا تعود بذلك رغبة أبدًا[31]. ويشمل الإشباع غير المحدود للرغبة أيضًا ما تعبر عنه أحاديث نادرة تفيد بأن المؤمن الموجود في مكان محدد في الجنة قادر على أن يتخذ الصورة والهيئة اللتين يرغب فيهما مهما كانتا[32]. وعند مدخل الجنة يُسأل المؤمنون ما إذا كانوا يرغبون في التنعم بما كان يتنعم به ملوك الأرض، وحين يردون بالإيجاب يُعطون عشرة أضعاف ما كان يملك أولئك[33]. وحتى أقلهم منزلة في الجنة يملك ثمانين ألفًا من الخدم، واثنتين وسبعين خليلة، ومنزلًا من اللؤلؤ والياقوت عرضه كالمسافة بين صنعاء اليمن وجنوب سوريا[34]. ونجد في بعض الروايات أحيانًا أن هذا المنزل في الحقيقة محفور في ياقوتة ضخمة عرضها فرسخ وطولها مثل ذلك، ولها أربعمئة باب من الذهب، وفي روايات أخرى فإن عرضها وطولها مسير ثلاث ليالٍ[35].

لا عجب في أن تكون أرض الجنة من المسك، وأن يكون ريحها عابقًا بعبيره، وأنهارها من ماء صافٍ وحليب وعسل وخمر، وعرضها السموات والأرض. ويمكن فهم مقاسات الجنة وعرضها من مقاس أشجارها أيضًا، فظل كل شجرة منها يفيء على مساحة تعادل مسير مئة عامٍ، كما أنه كلما قطف من فاكهتها ثمرة واحدة نبتت أخرى بعدها على وجه الفور[36]؛ هنا لا يتم قطع الرغبة بالإشباع المباشر لها، بل إنه تتم تلبية الرغبة البصرية وتعويض النقص المحتمل

---

(31) مسلم بن الحجاج القشيري، ج 1، ص 114.

(32) محمد بن عيسى الترمذي، **السنن**، تحقيق إبراهيم عواد (القاهرة، 1382 هـ)، الرقم 2550.

(33) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 27، ص 66.

(34) الترمذي، الرقم 2562.

(35) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 27، ص 94.

(36) ينظر على سبيل المثال: ابن حنبل، ج 2، ص 13؛ ج 3، ص 207؛ ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 2، ص 263.

من خلال استعادة حالة التمامية والتحقق الكلي في المشهد التكاملي الذي لا يتجزأ والذي يُنشئ بدوره لذة ورغبة جديدتَين. ويتحقق هذا التمدد في أبعاد المساحة المكانية والحفظ للسلامة الفيزيولوجية الفردوسية من خلال تقلص المقاييس الزمنية مع ما يرافق هذا من مفهوم لفورية مستمرة وثابتة، وخلود خارج عن الزمن بسبب عدم حاجته إلى أي جهد يُبذل، وأبدية تُختزل إلى حدود اللحظة الواحدة. وبناء عليه، يمكن المرور بتلك الأشجار المشار إليها، والتي يفوح عطرها على امتداد مسير ألف عام بلمح البصر إذا كان المؤمن على ظهر **الرفرف** الموعود في الجنة، وهو حصان مجنّح من الياقوت الأحمر يُعد إلى جانب الجمل الأبيض والطيور الحيوانات الوحيدة في الجنة[37]. وعندما يضطجع المؤمن من أهل الجنة ليرتاح، يتمدد سبعين عامًا[38]، في تعبير عن مدى زمني يؤشر إلى أبدية تُبلغ بمجرد الاضطجاع. وأما عن التنعم باللباس - المصنوع من حرير - فإن الثوب الذي يرتديه المؤمن في الجنة يبدل لونه باستمرار، وفي الواقع إنه يفعل ذلك سبعين مرة كل ساعة[39].

على هذا الأساس، فإن الجنة مشهدية طوباوية يتم إظهار تماميتها الدائمة التي لا تشوبها شائبة من خلال التعبير عن مقاديرها غير العادية. ويتماشى هذا مع طبيعة الأشياء الفردوسية حيث يُتصور كل رجل بالصورة الأمثل: يكون له طول آدم (ستون ذراعًا)، وعمر عيسى المسيح (ثلاثة وثلاثون عامًا)، وجمال يوسف الصديق، ويتكلم بلغة محمد الخاتم[40]. فكل واحد من هذه التوصيفات يمثل في حقيقته كمالًا معينًا: يرمز آدم إلى البراءة البشرية الفطرية التي ستستعاد في الجنة، وعمر المسيح يمثل عمر الرجولة التي لا تزال في قوتها، وكان يوسف مثالًا للجمال، والعربية لغة القرآن التي تختتم الوجود الإنساني وتبلغ به الكمال، وكذلك، فمن الواضح أنها لغة أهل الجنة، ولغة الله نفسه. ويتم

---

(37) El-Saleh, *La vie future*, pp. 35-37.

(38) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 26، ص 110.

(39) عبد الرزاق بن همام الصنعاني، **المصنف**، تحقيق حبيب الأعظمي (بيروت، 1983)، الرقم 20868.

(40) على سبيل المثال: المرجع نفسه، الرقم 20872؛ ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 2، ص 343، ويُقارن: الترمذي، الرقم 2545.

تأكيد كمال أهل الجنة أكثر فأكثر من خلال الحديث عن غياب القاذورات، فهم لا يتنخمون ولا يبولون أو يتغوطون، وقد قيل إنه لا توجد في أجسامهم مستقيمات أصلًا، كما أن النساء لا يحِضن. وفي الحالات النادرة التي يتفل فيها الشخص، فإن حلاوة رضابه قادرة على تحلية البحار كلها، وأي شيء يمكن أن يخرج من الجسم يخرج ممزوجًا برائحة كأنها المسك؛ إن أجساد أهل الجنة في النهاية كاملة وخالدة، وما يستهلكونه من طعام لا يكون لإقامة الصلب واستمرار العيش، بل لمجرد اللذة، كما أن القوت المترف الذي يتوفر لهم ليس إلا للاستمتاع به وهو غير مرتبط أبدًا بأي حاجة أو عوَز[41].

تندرج ضمن ذلك وبشكل طبيعي القدرة الكبيرة على الممارسة الجنسية. وخلال هذه العملية لا يخرج من الرجال والنساء على حد سواء أي سائل منوي؛ إذ تعتقد الدراسات الفيزيولوجية القروسطية أن الجنسَين يملكان سائلًا منويًا ضروريًا للإنجاب. ويوصف الجماع بحركة مستمرة شديدة (دحمًا دحمًا) لا تنقطع ببلوغ النشوة الجنسية[42]، فلا تتبدد لذته بذلك بل هو فعل أبدي. وتعادل القوة الجنسية لكل رجل في الجنة قوة مئة رجل في الدنيا تجعله قادرًا على افتضاض مئة عذراء ومجامعتهن يوميًا[43]. وهي قدرة مثالية تعبر عن كمال مطلق شبيه بذلك الكمال الذي يتمظهر في كل نبي كما أشرنا سابقًا؛ لقد أعطي سليمان القدرة الجنسية لمئة رجل، بينما يظهر أن النبي محمد تمتع بمقدرة ثلاثين إلى أربعين رجلًا فحسب[44].

إن غياب النشوة الجنسية [حالة الشبق] في الجنة أمر لافت، ويؤشر بالطبع إلى ما هو أبعد من مجرد الإعلاء من شأن شهوة خاملة أو في مرحلة الشيخوخة. ذلك أنه يتطابق مع الترتيب السردي الرئيس الذي يتطلب معنى من

---

(41) ينظر مثلًا: السيوطي، **الدرر الحسان**، ص 20-22؛ فخر الدين محمد بن عمر الرازي، **التفسير الكبير** (القاهرة، [د.ت.])، ج 26، ص 137؛ ج 29، ص 165.

(42) الصنعاني، الرقم 20890؛ ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين**، ص 203.

[والدحم اسم من أسماء النكاح، وهو الوطء بتكرار وشدة]. (المترجم)

(43) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 29، ص 137؛ ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين**، ص 202-203.

(44) التجاني، ص 357، 354-356.

المتعة الأبدية. ومن اللافت أيضًا أن نهائية الذروة الجنسية لم تُفهم بوصفها جانبًا من جوانب الخلود (sub specie aeternitatis)، بل بوصفها لحظة من لحظات القدرة الخالدة والقابلية غير المحدودة للتمكين الجنسي الثابت الذي يظهر في الهيجان العنيف المعبر عنه من خلال عبارة «دحمًا دحمًا». وهنا يتم تأكيد البلاغية المشهدية التي يتم فيها تشكيل المفاهيم والرؤى عن الجنة. أضف إلى ذلك أن هذا الأمر يخلط البدايات بالنهايات، ويمزج لحظة الذروة بالمضاجعة نفسها. وبذلك يمحو الرغبة ويجعلها إشباعًا متزامنًا مع رغبة أخرى، ويقوم بتجميد النشاط الجنسي في لحظة أبدية تزول فيها تلك الرغبة - بوصفها أمنية تنتظر تحققها - وتتحول إلى صورة إشباع تام: بذلك تتوقف الرغبة عن كونها رغبة في الجنة، وتتحول إلى أمنية، وإلى خيال يدور حول رغبة تُزال فورًا؛ تتجمد الرغبة في صورةٍ من الإشباع يمثل الحقيقة الفردوسية القائمة على خيالية الرغبة وظاهريتها فحسب. على هذا الأساس، تمامًا كما يكون الحيز المكاني غير مترابط ومجرد إشارة إلى ترف مكاني، وتمامًا كما يكون الزمن غير موجود، إذ لا يمكنه أن يتوسط بين البدايات والنهايات بل يمر في المكان أسرع من لمح البصر، فإن العملية الجنسية تتجمد في لحظة أبدية من القدرة الشهوانية وذلك في مشهدية بلاغية موصوفة.

بكلمات أخرى، تشكل اللذة الجنسية - أو القدرة الجنسية - بيانًا **بصريًا** عن لذة مفعمة بالرغبات، ولا تعبر عن فعل منطوٍ على رغبة أو متعة؛ وكما يشكل الوصف المادي للفردوس بيانًا عن ترف لاً حدود له سيُظهر نفسه بعد الدراسة والفحص كجزء من حالة الكلفة والبرودة البالغتَين - كالأسطح الصلبة للأحجار الكريمة - كذلك لا يُظهر الاجتماع الجنسي مع الحور العين نفسه كمتعة للخيال إلا عندما يُعتبر كل مكون من مكونات هذا الاجتماع مثالاً عن ترف متضخم، وعندما يتحلل مظهر الحور نفسه إلى الأجزاء التي تتكون منها الحور. إن الخطاب البلاغي عن المتعة الفردوسية يقوم على سلسلة من الأجزاء الفردية الباعثة على المتعة، شأنه في ذلك شأن الخطابات البلاغية المتواضع عليها حول جمال المرأة ومفاتنها والذي ابتدأنا به هذا الفصل.

ثمة نوع من إجماع عام حول مسألة الأزواج في الجنة (مع بعض الاختلافات التي لسنا في صددها هنا). فلكل رجل زوجتان - نساؤه اللاتي عاش معهن في الدنيا، وعادة هؤلاء هن زوجاته على الأرض - إضافة إلى سبعين من الحور العين[45]. وفي الجنة متعة إضافية تتأتى من الوِلدان[46]، مع أنه يبدو أن بعض المفسرين لم يُضمِّن هذا الاستمتاع أي معنى شهواني بل نقلوا المعنى إلى صورة تُظهر هؤلاء الوِلدان كخدام مجتهدين (مثل غانيمادس (Ganymedes) ساقي محفل الآلهة في جبل أولمبوس وفق الميثولوجيا اليونانية). في حين أنكر مفسرون آخرون بوضوح وجود أي نوع من أنواع الشذوذ الجنسي في الجنة، وقد دفع هذا أبا نواس (ت 813-815م) الشاعر المعروف بشهوانيته الجنسية الثنائية إلى تشجيع أصدقائه على التمتع في هذه الحياة بما سيُحرمون منه في الآخرة[47].

تتعزز مضامين الخيالية المشهدية من خلال الحديث عن سمة العلاقات الجنسية في الجنة والوصف الدقيق الذي يُعطى عن الجمال الكمالي للحور العين. وهؤلاء حصرًا من العذارى، وهذا ما يتماشى مع الكمال المدهش للفيزيولوجيا الفردوسية، وتستعيد الحوراء عذريتها بعد كل افتضاض لها من زوجها الذي يتمتع بنشاط دائم وقدرة أبدية - ولانهائية أيضًا - على ممارسة الجنس معها[48]. وتغني الحور في الأوقات كلها معبرات عن إخلاصهن لأزواجهن وصدقهن معهم وخضوعهن الدائم لهم. وتظهر الحور صفات أخرى كلها، حالها في ذلك حال باقي الأشياء في الجنة، أبدية وكمالية وتمثل

---

(45) ينظر مثلًا: مسلم بن الحجاج القشري، ج 1، ص 120؛ ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 2، ص 258-259.

(46) على سبيل المثال: الطبري، **تفسير الطبري**، ج 29، ص 136؛ أحمد بن يوسف التيفاشي، **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**، تحقيق جمال جمعة (لندن، 1992)، ص 174.

(47) الرازي، **التفسير الكبير**، ج 29، ص 149-150؛ التيفاشي، ص 175؛ ويُنظر تعليقات محمد جلال كشك في: محمد جلال كشك، **خواطر مسلم في المسألة الجنسية**، ط 3 (القاهرة، 1992)، ص 202، 206-207.

(48) على سبيل المثال: الطبري، **تفسير الطبري**، ج 23، ص 13؛ ج 27، ص 94؛ ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين**، ص 197-198، 202.

السمات المعاكسة لسمات نساء الأرض[49]. وثمة تأويل لآية قرآنية تحيل إلى الولدان المخلدين في الجنة يفيد بأن هؤلاء خدام حقيقيون ونشيطون وصادقون في تعلقهم بأسيادهم، في تعارض واضح مع الظاهرة الاجتماعية التي كانت في بغداد مثلًا والمتمثلة في ما كان يُعرف بالغلام المؤاجِر الذي يُبيح نفسه لقاء أجر مالي، فهؤلاء كانوا سيئي السمعة بسبب تحولاتهم وتقلباتهم وطمعهم[50].

بناء عليه، يتصف الجماع الجنسي في الجنة بمشهدية تمثل بيانًا كماليًا متحررًا بشكل تام ومشبعًا بالكامل. إن اختزال التجربة مع النساء في الجنة إلى بعدها البصري والملموس وإقصاء المعاني الأخرى خدم بشكل جيد تشييء هذه الأبعاد في نطاق المشهدية الخيالية التي تحدثنا عنها. وكان هذا التشييء بالتحديد السبب وراء إسقاط أهمية الكتابات والتقاليد التقوائية - المتعلقة بهذا العالم - التي تحضّ على التبادلية في اللذة الجنسية[51].

إن المتعة التي توفرها الحور متعة مشهدية؛ إنها شيء يُنظر إليه ويتم وصفه للاستمتاع به بوصفه مرحلة كمالية لفعل الاستيلاء على هذا الشيء. وكونها مشهدية، وتنطوي فحسب على رغبة **خيالية** ذات إشباع فوري، تكون هذه المتعة أبدية ومتماثلة للجميع، ذلك أن كل أهل الجنة، تمامًا كالحوريات، خالدون ومتماثلون في القوة والصفات. من هنا تنشأ اللذة الحسابية المجردة التي تستمد فكرتها عن اللذة، الموصوفة بتكاملها وتماثلها، والتي نصادفها في الانفصال السريري [التحليلي] المستخدم في الخطاب الإباحي الذي يتحدث مثلًا عن عملية فض البكارة، أو يصف سلسلة من ست عشرة وضعية للجماع بين الذكر والأنثى تنتهي كل منها بلفظ كنائي مستمد من الأثر الصوتي الذي

---

(49) ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين**، ص 195-196، 200، 202؛ السيوطي، **الدرر الحسان**، ص 20؛ الطبري، **تفسير الطبري**، ج 23، ص 36.

(50) يأتي ذكر «الولدان المخلدين» في سورة **الواقعة في الآية 17**؛ ينظر التعليق على هذه الآية في: أبو الحسن الماوردي، **النكات والعيون: تفسير الماوردي**، تحقيق خضر خضر (الكويت، 1982)، وعن «الغلام المؤاجِر» في بغداد وأماكن أخرى، ينظر: التيفاشي، ص 138 وما بعدها.

(51) يقارن عبارة الغزالي، في: المحبة والأنس، ص 9؛ وينظر على سبيل المثال: ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين**، ص 175-177؛ التجاني، ص 123-124.

ينشأ عن هذه الوضعية أو عن سمات أخرى ذات صلة بها[52]. ويمكن أيضًا التفكير بمقارنة هنا مع الانفصال السريري [التحليلي] الذي يستخدمه ماركيز دو ساد (Marquis de Sade) – وتكون هذه اللذة سادية (Sadean) حتى ولو لم تكن في جوهرها سادية (Sadistic) بمعناها الصلب – حيث يكون الفاعل متفرجًا دقيقًا، بينما يكون الفعل بذاته ومفهومه واحدًا؛ إذ يتزامن كل من النظرة إلى الفعل والأسلوب الذي يؤدى به. أضف إلى ذلك أن في الحالة الفردوسية، لا يمكن المغالاة في تأكيد أن هذه اللذة الجنسية محصورة بأكملها بالمتع التي تأتي بها الأعضاء التناسلية بغية تكميل القابلية اللامتناهية على ممارسة الجنس.

يُطبق هذا التوظيف على الأشياء التي تحتاج أوصافها إلى أن تُقطع إلى أجزاء تحمل مشهدية الجمال الكامل والمترف، ذلك أنه لا يمكنها الوصول إلى أي تحديد جمالي إذا ما بقيت كتلة واحدة. ويتوافق هذا الجمال الظاهري مع المتعة الظاهرية في الاجتماع الجنسي مع الحور العين. ويتركز جمال الحور في عيونهن وفي شكل نهودهن (توصف بالكواعب) الصغيرة التي تشبه نهدي الفتاة اليافعة في أول شبابها، ويتطابق هذا المفهوم الجمالي مع جمال عائشة زوجة النبي التي كان يحبها[53]. وبذلك، يتلاقى مظهر الحور مع توصيف معياري كتابي عربي إسلامي من القرون الوسطى يتناول مفهوم الجمال[54] ويتلازم مع السمة المشهدية للخطاب الفردوسي. ويجب التنبيه إلى أن النصوص التأسيسية لهذا الجمال تعتمد على توصيفات منفصلة لأعضاء البدن. وإذا ما جُمعت الصفات الأمثل لكل عضو مع بعضها بعضًا، فإننا نصل إلى أشكال غريبة وغير متوقعة بدءًا بالنهدين المتقاربين، والخصر الضامر، وصولًا إلى الأرداف البالغة الضخامة. إنها الطريقة التي يتم بها صوغ الخطاب البلاغي حول الجمال.

---

(52) التيفاشي، ص 282-283؛ ابن كمال باشا، ص 144-147.

(53) ينظر: ابن قيم الجوزية، **روضة المحبين**، ص 197، الذي يُخطئ في تأويل الكلمة [كواعب] والذي يمكن القراءة عنه في: التجاني، ص 318. ومن الواضح هنا أن الحور لسن «ممتلئات»، كما تجد في: Haddad & Smith, p. 165.

(54) ينظر: التجاني، ص 318 وما بعدها.

يؤول خطاب اللذة الفردوسية بنا مرة أخرى إلى الفخامة المشهدية للأشياء في الجنة، ويقوم بتشكيل بلاغياته بناءً على هذا الأساس. إن بشرة الحوراء جميلة ناعمة، فجلدها أرق من الغشاء الذي يفصل البيضة عن قشرتها[55]. وفي الوقت عينه، إنها مرآتية (لشدة بياضها) وشفافة (لشدة رقتها): يرى الرجل صفحة وجهه معكوسة على جلدها على الرغم من ارتدائها سبعين حلة خفيفة[56]. وينفذ بصره في جلدها الرقيق فيرى لحمها ولب عظامها كما يُرى الشراب الأحمر في إناء الزجاج[57]. وتصف روايات أخرى الحور بأنهن مخلوقات مركبة: فهن من المسك من أخمص القدمين إلى الركبتين، ومن العنبر من الركبتين إلى الصدر، ومن الكافور أعلى ذلك[58].

تُبصر الأشياء في أدنى تفاصيلها الدقيقة، والغوايات التي تستحث الرغبة في الاستمتاع وفكرة المتعة اللانهائية والحور العين، كل ذلك لا يغلق باب المتع ولا يسد الطريق أمام احتمالات أخرى أكثر رفعة. وهذا السمو في حد ذاته مشهدية هو الآخر، فهو في الحقيقة رؤية وجه الله. ولقد أشير إلى هذه المسألة بوضوح، وفي استمرارية للمتع الفردوسية حيث يدمج الجنسي بالقُدسي[59]. والمحرك لهذا الدمج وللمتصل الذي يتراصف بموجبه الأمران معًا والعلامة التي تؤشر إلى تنفيذه، هذا كله يُشكل المشهدية التي تزخر بمعاني اللذة والنعيم. إن توظيف النصوص المقدسة في هذا المقام جمالي صِرف، حيث يتم فهم النص وتوظيفه جماليًا وحسيًا بشكل كامل، وتُحولُ وجهته إلى اللذة والمتعة كما سنرى. ولا يعود النص بذلك دليلًا على الإيمان والعمل: إن هذه المهمة الدنيوية الخاصة به تتضاءل بعد أن يصير موضوعًا للمتعة البحت.

---

(55) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 23، ص 34.

(56) المرجع نفسه، ج 26، ص 110.

(57) الصنعاني، رقم 20867.

(58) أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد الشعراني، **مختصر التذكرة القرطبية** (القاهرة، [د.ت.])، ص 103.

(59) Abdelwahab Bouhdiba, *Sexuality in Islam,* Alan Sheridan (trans.) (London, 1985), pp. 80-81, 86.

ويعنون الكاتب الفصل الخاص بالجنة بعنوان غير مناسب هو «الشبق اللامتناهي» («The Infinite Orgasm»).

ولا تبدو الكيفية التي يُرى فيها وجه الله مهمة، ولا معرفة المقدار الذي يُرى، ولا في أي شكل وما إذا كان نورًا مطلقًا أو شيئًا آخر[60]. وسابقًا، ضُمنت هذه المسائل بعمق في الخلافات الكلامية على التجسيم والتشبيه، على أن هذا لم يمنع تأثيرها الجمالي المترتب في هذه الرؤية وحتميتها، أو في تداول الصور المتعلقة بها في الكتابات الأدبية ذات الصلة والتي ساهم جزء كبير منها في ما بعد، كما تدل جميع الإشارات، في بلورة المرويات الحديثية عن الجنة والنعيم. كما أن من غير المهم معرفة ما إذا كانت النساء في الجنة قادرات على رؤية الله[61]، وإن كان الرأي السائد هو القول بإمكان ذلك. أما ما هو وثيق الصلة بمشهدية الفردوس والتجربة المرغوبة في الجنة فهو أن رؤية وجه الله هي ألذ النعم التي ينالها أهل الجنة[62]. وفي الأحوال كلها، يُقال إن رؤية الله مباشرة (Beatific Vision) تحدث في فترات منتظمة تحددها أيام خاصة كما في بعض الروايات، فيما تتحدث أخرى عن أوقات معينة من النهار يتم فيها هذا الأمر. وفي أي حال، تتبع هذه الرؤية إيقاعًا متشابهًا إلى حد بعيد مع الإيقاع الدنيوي للصلاة اليومية. وثمة أحاديث أخرى تشبّه هذا الحدث برجال متكئين على أرائكهم ينظرون إلى القمر في السماء[63].

لا نجد تحديدًا لهذه اللقاءات الدورية وطريقتها في أي مكان، إلا أنه يمكن تكوين فكرة تقريبية عما يتضمنه هذا الحدث من خلال التوصيفات الكثيرة المتوفرة حول الاستقبال المشهدي الذي يقوم به الله تكريمًا للمؤمنين عند وصولهم إلى الجنة. ذلك أن فخامة هذا المشهد وترفه - الذي يرأسه الله ويكون فيه الفاعل الرئيس وذروة «السيمفونية العظيمة»[64] التي تؤدى حينئذٍ - تستدعي حضور جميع العناصر السابقة التي تحدثنا

(60) على سبيل المثال: الغزالي، **المحبة والأنس**، ص 40-41؛ مسلم بن الحجاج القشيري، ج 1، ص 112-115، والطبري، **تفسير الطبري**، ج 29، ص 120.

(61) ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 2، ص 302.

(62) مسلم بن الحجاج القشيري، ج 1، ص 112.

(63) ابن كثير، **نهاية البداية**، ج 2، ص 301-302.

(64) El-Saleh, *La vie future*, p. 62.

عنها باستثناء العناصر الجنسية، فالمتعة التي تمنحها رؤية الله تتجاوز متعة الجماع بأشواط.

يسبق هذا الاستقبال[65] موكب للمؤمنين يقوده آدم ومحمد وسائر الأنبياء. وبلمح البصر، يمرون بقصر من الفضة طوله مسير ألف سنة، ثم يمرون بقصر من ذهب بالطول نفسه. وبلمح البصر أيضًا، يعبر الموكب قصرًا من الزمرد الأخضر طوله مسير ثلاثة آلاف سنة، ثم قصرًا من الياقوت الأحمر طوله أربعة آلاف سنة. وحالًا، يقطع الجمع قصرًا خامسًا مصنوعًا من الياقوت الأزرق طوله مسير خمسة آلاف سنة، ثم قصرًا سادسًا من الزبرجد طوله مسير ستة آلاف سنة، وأربعة قصور أخرى مصنوعة من أحجار كريمة مختلفة حتى يصل الموكب إلى قصر طوله مسير عشرة آلاف سنة. وبعد اجتياز هذه المسافات كلها، يلمح أهل الجنة على بعد عشرة آلاف سنة ضوء حظيرة القُدس الإلهية، وحين يبلغونها يجدون أنها مرج أخضر طولها مثل عرضها مسير ألف سنة. وفي المرج قصور لا تحصى على باب كل واحد منها نُقش اسم المؤمن المبارك الذي سيعيش فيه.

ثم يتابع الجمع مسيره فيصل إلى مرج أكبر فيه صفان من الشجر، تحمل كل شجرة سبعين ألف قصر؛ كل قصر بسبعين ألف سرير من الذهب طول كل واحد منها ثلاثمئة ذراع. وإذا أراد العبد المؤمن أن يطلع فوق سرير تقلص حتى صار مقاسه مناسبًا، فإذا طلع فوقه عاد مثل ما كان. ثم تقام وليمة يقدم فيها الملائكة أفضل الطعام في أوانٍ من ذهب وأحجار كريمة. ثم تطير فوق رؤوس المؤمنين طيور الجنة مرفرفة بأجنحتها فيسقط منها المسك والعنبر الذي يتعطر به أهل الجنة.

يجري هذا كله والله خلف حجاب من اللؤلؤ والنور يُزال عندما تنتهي الوليمة الاحتفالية[66]. ثم يقول الله[67]:

---

(65) يستند البيان الذي سيلي إلى السرد الذي تجده في: السيوطي، **الدرر الحسان**، ص 24 وما بعدها.

(66) الطبري، **تفسير الطبري**، ج 26، ص 108-109.

(67) السيوطي، **الدرر الحسان**، ص 28-29.

> مرحبًا بعبادي وزواري، يا ملائكتي: أطربوا عبادي. فتذهب الملائكة فتحضر مغاني الجنة من الحور العين، والمزامير معلقة بأغصان الشجر، كل شجرةٍ تحمل في كل غصن سبعين ألف مزمار. وتهب ريح من تحت العرش فتدخل في تلك المزامير فيسمع لها نغمات لم يسمع السامعون أحسن منها. ثم يقول الله للحور العين: أطربوا عبادي،

فتغني الحور أجمل الألحان وأعذبها. وعندما يُخبر المؤمنون ربهم كم استمتعوا بسماع كلماته (القرآن)، يأمر الله ملاكًا أن يضع منبرًا له من الدرجات مثل عدد الأنبياء الذي يجلسون في درجاتهم، ويجلس النبي محمد في الدرجة العليا. ثم يجلس سائر أمم أهل الجنة على كثبان من مسك وعنبر، ثم

> ينادي المنادي: يا إبراهيم قم واخطب في أمتك، فينهض الخليل قائمًا على قدميه ويقرأ الصحف التي أنزلت عليه إلى آخرها، ثم يجلس العلي الأعلى، وينادي المنادي من قبل الله يا موسى، فيقول: لبيك يا رب. فيقول قم واخطب في أمتك، فيقوم ويخطب التوراة من أولها إلى آخرها، ثم يجلس، فإذا النداء من قبل الله تعالى: يا عيسى قم واخطب في أمتك، فينهض قائمًا على قدميه ويقرأ الإنجيل إلى آخره، ثم يجلس، فإذا النداء من قبل الله تعالى: يا داود فيقول لبيك يا رب، فيقول: اِرقَ المنبر وأسمع أحبابي عشر سور من الزبور، فينهض قائمًا على قدميه يقرأ الزبور بتسعين صوتًا فيطرب القوم من صوت داوود طربًا عظيمًا من ذلك الصوت [...] فإذا أفاقوا من الطرب يقول لهم الرب جل جلاله: هل سمعتم صوتًا أطيب من هذا؟ فيقولون: لا يا ربنا ما طرق أسماعنا صوت أطيب من هذا، فإذا النداء من قبل الله تعالى: يا حبيبي يا محمد، اِرقَ المنبر واقرأ [سورتي] طه ويس. فيرقى المنبر فيقرأهما فيزيد في الحسن على صوت داود عليه السلام سبعين ضعفًا. فيطرب القوم والكراسي من تحتهم وقناديل العرش، وكذلك الملائكة تموج من الطرب، وكذلك الحور العين والولدان، ولا يبقى ذو روح إلا طرب من صوته صلى الله عليه وسلم. ثم يقول الله تعالى: هل سمعتم قراءة أنبيائي ورسلي؟ فيقولون نعم يا ربنا، فيقول لهم: أتريدون أن تسمعوا قراءة ربكم؟ فيقولون بأجمعهم: ما أشوقنا إلى ذلك. [...] فعند ذلك يتلو الرب جل جلاله [سورة] الرحمن، وفي رواية أخرى سورة الأنعام، فإذا سمعوا قراءة

الحق جل جلاله غابوا عن الوجود وطربت الأملاك والحجب والستور والقصور والأشجار وصفقت الأوراق وغردت الأطيار وتماوجت الأنهار طربًا لقراءة العزيز الجبار، واهتز العرش ومال الكرسي عجبًا، ولم يبقَ في الجنة شيء إلا واهتز ومال حنينًا واشتياقًا إلى الله تعالى.

وتستمر تفاصيل المشهد في ما يبدو أنه إضافة إلى متن الرواية:

وفي الخبر أن أهل الجنة يتمنون أنهم لا يأكلون ولا يشربون إذا سمعوا قراءة الرب جل جلاله، بل يريدون التلذذ بذلك لحسنه وحلاوته، فإذا أفاقوا من الطرب يقول لهم الرب جل جلاله: يا عبادي هل بقي لكم شيء؟ فيقولون نعم، لنا النظر إلى وجهك الكريم، فعند ذلك يقول الرب جل جلاله: يا كروب[68] ارفع الحجاب بيني وبين عبادي، فيرفع الملك الحجاب فتهب ريح منها انصقلت ثيابهم وتهللت وجوههم وصفت قلوبهم وسعدت أبدانهم [...] ثم يقول الله جل جلاله: يا كروب ارفع الحجاب الأعظم بيني وبين عبادي، فإذا رفع الحجاب عن وجهه ينادي: من أنا؟ فيقولون: أنت الله. فيقول الله تعالى: أنا السلام وأنتم المسلمون، وأنا المؤمن وأنتم المؤمنون، وأنا المحجوب وأنتم المحجوبون. هذا كلامي فاسمعوه، وهذا نوري فشاهدوه، وهذا وجهي فانظروه. فينظرون إلى وجه الحق جل جلاله بلا واسطة ولا حجاب، فإذا وقعت أنوار الحق على وجوههم أشرقت وجوههم، ومكثوا ثلاثمئة سنة شاخصين إلى وجهه تعالى.

يعكس هذا المشهد العظيم في مراحله التصاعدية بالطبع هرمية الكون وتدرجه وترتيبه. إلا أن الميزة الأبرز في هذا الصدد ليست هنا، بل في الترقي إلى النعم الأرفع شأنًا، أي إلى الحد الذي تقف عنده جميع الإمكانات. إن هذه الأخيرة، بصرف النظر عن أنواع المتع المعدودة في هذا المشهد، لا حد لها في الواقع، ويعود أغلب أهل الجنة إلى هذه اللامحدودية في المتعة البصرية التي يقول فيها الغزالي:

---

(68) هذا هو التعريب لكلمة Cherub التي يتم ترجمتها في الكتاب المقدس أحيانًا بـ«كروبيم» أيضًا. وكروب جنس من أجناس الملائكة يرد ذكره عادة عندما تُذكر الحضرة الإلهية. (المترجم)

فمن كان حبه في الدنيا رجاء لنعيم الجنة والحور العين والقصور مُكن من الجنة ليتبوأ منها حيث يشاء، فيلعب مع الولدان ويتمتع بالنسوان، فهناك تنتهي لذته في الآخرة [...] ومن كان مقصده رب الدار ومالك الملك ولم يغلب عليه إلا حب الإخلاص والصدق، أنزِلَ في مقعد صدق عند مليك مقتدر. فالأبرار يرتعون في البساتين ويتنعمون في الجنان مع الحور العين والولدان، والمقربون ملازمون للحضرة عاكفون بطرفهم عليها [...] ولذلك قال الرسول 'أكثر أهل الجنة البُله'[69].

---

(69) الغزالي، **المحبة والأنس**، ص 81-82.

القسم الرابع

ارتباكات الإلهام التاريخي: مآزق تاريخ المؤرخين ومنظوراته

الفصل السابع

الفكر السياسي الإسلامي: التأريخ المعاصر وإطار التاريخ[1]

«لقد راود مالك الشقة بعض الشك في شأن زواجهما بعد أن سمع بعض الشائعات عن غرابة أطوارهما، خصوصًا أنه رأى ذات ليلة أرابيلا تُقبل جود بعد أن شربت بعضًا من الكحول؛ لقد كان على وشك أن يوجه إليهما إنذارًا بالرحيل إلى أن تناهى مصادفة إلى مسمعه صوتها تخاطبه بعبارات حادة قبل أن ترميه بحذائها على رأسه، فأدرك حينذاك أن زواجهما حقيقي، مستنتجًا أنهما لا بد من أن يكونا زوجين محترَمين، ولم يُضف كلمة واحدة إلى هذا».

توماس هاردي

«ألا تعلم أن الإكثار من قراءة النص المقدس يسبب الأذى للديانة الكاثوليكية؟».

البابا بولس الخامس

(1) أعبر عن شكري العميق لعدد من الأصدقاء والزملاء الذين اطلعوا على مسودة هذا الفصل سابقًا وأغنوها بتعليقاتهم وملاحظاتهم، وأخص بالذكر منهم: سعيد أمير أرجومند (Said Arjomand)، ناديا البغدادي، يانوس باك (Jànos Bak)، يهودا إلكانا (Yehuda Elkana)، غارث فودِن (Garth Fowden)، وائل حلاق، ألموت هوْفِرت (Almut Hoefert)، جانيت نلسون (Janet Nelson)، ديفيد باورز (David Powers)، وليد صالح، هايدن وايت.

يلقى التفاعل التاريخيِ بين الدين والوظائف والتصورات السياسية، والتاريخ عمومًا، رواجًا ملحوظًا في السنوات الأخيرة مع توالي التأكيدات للوقوع مجددًا في سِحر العالم وأسره، أو الالتفات إلى أن هذا العالم لم يكن مُتحررًا من الأوهام والتخرصات كما كان في المقام الأول. على أن هذا المزاج الذي يكتسح المناهج البحثية التاريخية لا يزال بنحوٍ من الأنحاء غير حاسمٍ في اتجاهاته ودعائمه على الصعيدين التاريخي والمفهومي وإن وُجِدت استثناءات معتبَرة.

على هذا الأساس، لا يعود مفاجئًا أن تُشكل تصورات القوة والفكر السياسي التي تم تطويرها في إطار العمل على التواريخ الإسلامية في العصور الحديثة، كما في العصور الكلاسيكية والوسطى، حقولًا دراسية تستمر في السنوات الأخيرة في جذب انتباه الباحثين إلى هذا المجال الذي قلما كان مرحبًا بفكرة تحرر فهمنا للعالم من الأوهام. إلا أنه لم يتم العمل بشكل كافٍ على هذه التصورات عمومًا من المناهج البحثية المختلفة باستثناء ما نجده في نطاق الحدود الضيقة للتاريخ السياسي والتاريخ العقائدي للفرق الإسلامية، وما شهدناه إلى الآن من اهتمام خاص ببعض الشخصيات الفكرية كابن خلدون (ت 1406م) والفارابي (ت 950م). إن الدراسات والأبحاث الأساسية في هذا الصدد كانت بشكل عام متناثرة ومتفرقة. ونتيجة جزئية لهذا، فإن الأعمال المنهجية والتأليفية الكلية - بخلاف البيانات الموجزة والتلخيصية - كانت أيضًا متباعدة وقليلة. أضف إلى ذلك أن هذه الأعمال المتوفرة بين أيدينا يعتورها النقص الذي يظهر غالبًا في انجرافها نحو صيغ ومواقف تجنح إلى تأكيد افتراضات عامة مغلوطة لم تُختَبر صحتها، وإلى تخمينات وظنون تدور في أذهان عموم الناس حول مسار التاريخ الإسلامي.

بناء عليه، فإن ظهور دراستين عامتين ومنهجيتين باللغة الإنكليزية من تأليف كلٍ من أنتوني بلاك وباتريشيا كرونِه مؤخرًا[2] يقع موضع ترحيب

---

(2) سنناقش العملين الآتيين في سياق هذا الفصل: Anthony Black, *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present* (Edinburgh, 2011); Patricia Crone, *Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh, 2004), =

واستحسان في هذا الحقل البحثي الذي حاولت، بلا شك، الحركات الإسلامية الأصولية خلال السنوات الأخيرة الماضية تحريكه وتنشيط الفاعلين فيه؛ أعني الناشرين والمؤلفين على حد سواء. وتفسح هاتان الدراستان المجال واسعًا أمام الاطلاع على وضعية هذا الحقل البحثي وتقويمها في إطار العمل على تاريخ المفاهيم السياسية الإسلامية، وتسهمان في النظر إلى التقدم الذي يُمكن أن يكون قد طرأ عليها منذ الظهور الأخير العائد إلى خمسة وثلاثين عامًا خَلَت للكتاب التدريسي الذي أعده وليام مونتغمري وات[3]. كما أنهما تساعدان على استشراف الآفاق التي يمكن أن يفتحها البحث أو أن يسدها بالكامل.

ربطًا بما سبق، ستحاول المناقشة التالية أن توضح بعض المسائل، وتُرسي أسئلة بحثية وتعيد موضعة أخرى عندما تتوفر أسئلة كهذه في الكتابات التي نتناولها، وستساعد في تعريف الحقل البحثي المعروف باسم الفكر السياسي الإسلامي أو إعادة تعريفه عندما تقترح هذه الأعمال تعريفات وتحديدات أخرى. وبادئ ذي بدء، ستعمل المناقشة على توصيف بعض العوامل المعيارية التأريخية العامة - السردية والمفهومية والمؤسساتية والشعبية - التي تُشكل شبكة مترابطة لدراسة الفكر السياسي الإسلامي. وتُولد هذه العوامل عناصر موضوعاتية ذات أهمية مركزية، كما أنها تُقصي عناصر أخرى لا تحظى بالمكانة نفسها، وبالتالي، فإنها تسهم في توجيه المنظور البحثي الذي تم تبنيه في كل من الكتابين الآنَفي الذكر، واللذين يُعتبَران في حالتنا هذه أنموذجَين توصيفيين لحالة الحقل الدراسي الذي نعمل عليه، آخذين في الاعتبار أن أي حقل بحثي لا بد له من أن يبلغ مستوى خاصًا من الاتساق واللُحمة الداخلية في المعالجات العامة التي يُراد لها أن تتحول إلى كتب تدريسية. ولا يُقصَد بهذا في أي حال إنكار حقيقة وجود مقاربات مختلفة لهذا الحقل البحثي؛ فالبيانات والتصريحات العامة التي سنعالجها في هذه الدراسة تدلل على درجات وسبل أخرى تم النفاذ من خلالها إلى أرجاء البحث وانتشرت عبرها استنتاجات عدة.

= وقد نُشر من هذا الأخير نسخة أميركية بعنوان: *God's Rule. Government and Islam* (Columbia University Press).

(3) W. Montgomery Watt, *Islamic Political Thought*, 6th impression (Edinburgh, 2003; [1968]).

ستنتقل الصفحات التالية إلى مناقشة موضوعاتٍ تاريخية جوهرية ومفهومية نشأت عن الجهد المبذول في الكتابين اللذين نركز بحثنا فيهما. وبناءً على المنظور المُتَبَنى هنا في مقاربة الموضوع العام من خلال دراسة وضعية الحقل البحثي كما يُقدمها الكتابان المذكوران، سيُلاحظ القارئ بلا شك أن كاتِبه في هذه الصفحات مقيد ببنية الكتابين ومحتواهما الموضوعاتي، وأن لا محيص من هذا مع صعوبة تطبيق مقاربة نقدية أخرى. على أن عناصر المقاربة البديلة التي تنقصنا هنا ستظهر في مقترح نقدمه في الفصل اللاحق من هذا الكتاب. أخيرًا، سيتم العمل في مواضع مختلفة على التحديد المفهومي والموضوعاتي لعنصر بحثي يُمكن أن نصطلح عليه بـ«الفكر السياسي الإسلامي»، وهو ما يتطلب تحديدات واضحة للحقل السياسي وللنحو الذي يمكن هذا الأخير أن يُصنف وفقَه «إسلاميًا» وللمصادر الأنسب في دراسته؛ فهذه المسألة بالغة الأهمية. لقد دأبت الحضارات التي سبقت حضارة الحداثة، بما فيها الحضارتان العربية الإسلامية الكلاسيكية والوسيطة، على مناقشة مسائلَ أضحت في مطلع الأزمنة الحديثة وخلالها قضايا تختص بعلم السياسة. ولم يكن مجالا السياسة والفكر السياسي كما نفهمهما اليوم غائبين، وإن كانا إلى ذلك الوقت مُتصوَّرَين في إطار أنواع خطابية مختلفة من قبيل الفلسفة واللاهوت السياسي والفقه والتاريخ والميثولوجيا وكتب **نصائح الملوك**. ولن يكون من الإنصاف افتراض وجود حقل مستقل قائم بذاته بعنوان «الفكر السياسي»، كما شُكل لاحقًا، سواء أكان في الأزمنة الكلاسيكية أم في العصور الوسطى.

أولًا: المخطط التأريخي: الموضوعات الزمنية المتكررة للأصول الفريدة وتعاقبات الصعود والانحطاط

لقد حصل، بلا شك، تقدم جوهري في بعض المناحي منذ صدور كتاب وات. ومن الواضح أن نطاق الموضوعات التي يعالجها كل من بلاك وكرونِه، والمعايير التاريخية والجغرافية التي يعتمدانها، تعزز القاعدة الإمبيريقية الهزيلة التي أسس لها وات بشكل جوهري. والعمل الذي قدمته كرونِه عمل ذو نطاق

ومعرفةٍ جوهريين. إن تحكمها بالمادة التي تتعاطى معها واتساق البراهين التي تسوقها أدق بأشواط مقارنة ببلاك. على أن هذا الأخير عمل على نطاق زمني أوسع؛ فقد وصل في بحثه، على صعيد بعض المجالات المعتبرة، إلى دراسة القضايا إلى يومنا هذا، فيما توقفت كرونِه عند حدود القرن الثالث عشر(4).

للأسف، يظهر أن هذا التعزيز، في كلتا الحالتين، لا يلاقيه تقدم على مستوى المضامين التأريخية، إذ ثمة افتراضات تتعلق بالتحقيب الزمني والتقسيمات الموضوعاتية والتصورات المفهومية وأخرى ترتبط بمواضيع بالغة الأهمية في الفكر الإسلامي السياسي بقيت كلها على حالها إلى حد بعيد ولم تستجِب للقاعدة الإمبيريقية التي عُزّزت. ويبدو أن هذا الأمر مستمَد من استعارات أحادية المعايير وعادات وافتراضات تأريخية مسبقة تشكل إلى زماننا هذا الطاقة الداخلية لمؤسسة الدراسات الإسلامية في الجامعات الغربية، كما أنه، إضافة إلى ذلك، مُستَقى من افتراضات واعتقادات شعبية. ويشتمل كتاب وات على سلسلة من المخططات المختصرة، والتي تكون غالبًا تبسيطية ونمطية، الخاصة بجملة من المحطات التاريخية المنتقاة والمنظمة في تحقيب زمني خفي - وإنما جوهري - مُقَولَبٍ في شكل من الصعود المفاجِئ والانحطاط الطويل والممتد. إنها بنية سرديةٌ ومخطط تأريخي مألوف في الكتب التدريسية والمعالجات الشعبية والتصريحات العمومية المتعلقة بالتاريخ الإسلامي، وقد أعيد تأكيدها، بصورة أكثر إتقانًا، في استنتاجات كرونِه وبلاك في شأن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي(5).

---

(4) في كتاب كرونِه بعض الأخطاء التقنية واللغوية وبعض الهفوات المتعلقة بوقوع عدد من الأحداث، وهي ليست أخطاء تافهة أو عديمة الأهمية؛ أما ناشر كتاب بلاك، فإنه لم يُكلف نفسه عناء القيام بجهد إضافي يعوزه الكتاب، ولم يجد إشكالًا في صدور الكتاب وفيه كم غير معتاد من الأخطاء والهفوات. وسنناقش، في الملحق الخاص بهذا الدراسة، هذه الأخطاء في كل من الكتابين.

(5) لقد أعيد إنتاج هذا الشكل من الكتابة التأريخية، مع ملاحظة بعض الفوارق، في الدراسات الألمانية أيضًا. ينظر العمل الآتي الذي يشي عنوانه بمشروع تأريخي بيّن: T. Nagel, *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*, 2 vols. (Zurich and Munich, 1981).

أما الدراسات الفرنسية، فكانت أكثر إتقانًا ودقة. ينظر على سبيل المثال العمل الآتي الذي يشتمل على اتجاهات أنثروبولوجية وموضوعاتية أوسع وحنكة منهجية أوثق، وإن عابَه بعض النقص والتعتيم =

يفترض كلا العملين نمطًا تاريخيًا إسلاميًا، ونمطًا آخر من الفكر السياسي ملازمًا لذاك الأول. ويُستهل هذا النمط ببداية هي في الواقع - بملاحظة جميع النيات والمقاصد وبصرف النظر عن أي استشهاد بتأثير خارجي من هنا أو هناك - بداية من العدم (ex nihilo) من حيث اصطلاحاتها البنيوية، وهي تعمل على تحديد نوعٍ من التاريخ يكون تمامًا مستقلًا وفريدًا. ويمكن القول إن من شأن هذا الأمر أن يقود إلى التطور السريع وغير المألوف للثقافة الدينية التي ترسو على أنماط تدوم قرونًا من الزمن، والتي يمكن أن يكون بمقدورها أن تحدد الباعث الرئيس على الإنتاج الثقافي، بما فيه ذلك الفكر السياسي. إلا أن هذا الأمر ملازم من الناحية الكرونولوجية هبوطَ الطاقة التاريخية؛ إنها تسلل الوهن والضعف إلى بنية كانت ناشطة بالكامل في بدايتها. ووفق هذا المنظور، يتشكل الفكر السياسي الإسلامي بالكامل على مقربة من لحظة بدايته الأولى، ثم ينحدر الفكر السياسي اللاحق إلى أشكال مبتكرة تتماشى مع ضمور العمل السياسي ومع اللاقياسية بين المُثُل الدينية - السياسية الأصلية التي تم منذ ذلك الحين تعزيزها في المخيلة من جهة، وحقائق الحياة السياسية ووقائعها من جهة أخرى. لقد أعيد التأكيد في هذا الصدد سمة النشوء من العدم المسبغة على هذه البداية، وعلى صفة الانغلاق الذاتي الفريد من نوعه لـ«الثقافة» التي تنتجها، وذلك من خلال دمج البعد الجغرافي بالتحليل التاريخي. كما أن الظروف التي عاشتها المناطق والبقع التي تم تصور المفاهيم السياسية الإسلامية فيها - الأراضي الشرقية للعالم في عصوره القديمة المتأخرة - بقيت غامضة واعتُمد بشكل مفرط على أصولها العربية - الإسلامية لتحديدها وتعريفها. إن الأحداث لا تقع في أراضٍ ذات مميزات وتقاليد محددة، بل تقع «في الإسلام» الواقع خارج الحدود الجغرافية والذي استبدل الحيز المكاني تمامًا كما استبدلت «البدايات» الزمن التاريخي. وبناء عليه، يمكن المرء أن يصف هذه الكتابة التاريخية بأنها لا تتقدم بواسطة المنهج التعاقبي المقارَن المعروف عمومًا بالتحقيب الزمني، بل بواسطة توالٍ للموضوعات الزمنية المتكررة (chronotopoi) - ربما يكون هذا التوالي قد تمثل أكثر ما تمثل في المخطط البسيط القائم على تعاقبية «القديم - الوسيط - الحديث».

= في معالجة المادة التاريخية: J. Dakhlia, *Le divan des rois* (Paris, 1998).

1. كرونولوجيات الفرادة

على هذا الأساس، يستغرق القسم الأول من كتاب كرونِه - المعنوَن «البدايات» بوصفها موضوعًا كرونولوجيًا لِـ«الأصل» - في العملِ على سجلين. الأول، وهو موضوع الفصل الأول من الكتاب، يرسم مخططًا لما تعتقد الكاتبة أنه أصول الإدارة والحكم في الإسلام ويرمي إلى دفع القارئ إلى تقدير الفرادة النوعية التي يتحلى بها الفكر السياسي الإسلامي بالنظر إلى معايير الميثولوجيا الإسلامية التي سنناقشها أدناه. ويلي هذا فصلان ذوا طبيعة كرونولوجية ينصبان على التحقق التاريخي من الأصول العقائدية المبينة في المخطط المشار إليه، ويتناولان أحداث الفتنة التي وقعت بين عامي 656 و657م[6]، والتي شهدت تشكل الفرق الإسلامية المختلفة، إضافة إلى العصر الأموي، وهي تتوافق بذلك بشكل كبير مع الإطار الزماني - المكاني العام في المخطط الذي قدمه وات عن الحقبة التأسيسية للإسلام على يد النبي وخلفائه في المدينة. يلي ذلك القسم الثاني الذي يوافق الحقبة التي صنفها وات مرحلة لتدعيم الأسس الإمبراطورية للحكم: لقد كان لزامًا على كرونِه أن تعنوِن هذا القسم من كتابها بـ«أفول التقاليد القبلية، بين عامي 700 و900» والذي انتظم في سياق تناول مجموعة من الرؤى السياسية المرتبطة بجملة من المذاهب أو الطوائف أو الحركات: الخوارج، والمعتزلة، والمذاهب المختلفة للشيعة في الحقبة المبكرة والزيدية والشيعة الإمامية وأهل الحديث. وقد نُظر إلى هذه التيارات كلها على أنها قامت بتطوير أفكار ومعتقدات عن السلطة الشرعية بانفكاكٍ تام عن مؤسسة الخلافة، أي عن الدول الإمبراطورية المَلَكية، في إطار من الاستمرارية للبدايات الدينية لهذه التيارات وفي تنافر حاد مع الحياة السياسية والتصورات التي كانت قد ولدتها.

أما القسم الثالث من كتاب كرونِه فيتناول مسألة يُنظر إليها قياسيًا إلى أنها عصر خيبة الأمل والانحدار، ويُعالجها في سياق «التواجه مع عالم

---

(6) وهي الفتنة التي وقعت بين المسلمين بعد مقتل الخليفة الثالث عثمان بن عفان، والتي كانت لها تداعيات طويلة الذيل على امتداد التاريخ الإسلامي. (المترجم)

مشظى» يتوزع على الأفكار السياسية التي نشأت عن التقليد الفارسي، وكتب **نصائح الملوك**، والتيارات الفلسفية، والمذهب الإسماعيلي (وهو فصل جيد بالمناسبة)، والإطار العام للإسلام السني. وبعيدًا من التأثيرات الميلودرامية، ولا سيما ما يمكن أن يكون مقصودًا بكلمة «التواجه» أو السبب الذي من أجله يُمكن التجزئة السياسية النسبية أن تستحث المفكرين السياسيين الذين ترعرعوا بشكل بيّن في ظل هذه الظروف على التفكير والإنتاج، فإن الرغبة في «التواجه» عوضًا عن الرغبة في التفسير أو التأقلم أو التغيير ليست واضحة، ما خلا الحالة التي يُمكن فيها المرء أن يفترض أن «المسلمين» - المفتقدين للنظام النبوي الذي كان موجودًا أو الذين تنقصهم القوة بسبب خلل فطري وبنيوي فيهم - قد شعروا دائمًا بالنقص والعوَز، ما جعلهم تاليًا يمضون ردحًا طويلًا من الزمن في وضع من التأمل المكثف في الماضي الغابر ومن الوقوف والبكاء على أطلاله. وتنتهي النوبة بنا إلى القسم الرابع من الكتاب الذي اتصف بطابع تصنيفي منهجي أكثر منه تاريخي، والذي جاء تحت عنوان «الحكومة والمجتمع». ويناقش هذا القسم موضوعات أبرزها طبيعة الحكومة ووظائفها، و«رؤى الحرية»، والنظام الاجتماعي، ووضعية المسلمين وغير المسلمين، إضافة إلى خاتمة عنونتها المؤلفة «إعادة النظر في الدين والحكومة والمجتمع».

إن الإطار الذي عمل عليه بلاك أوسع من الناحيتين التاريخية والموضوعاتية. يتبنى المؤلف بشكل عام ترتيبًا كرونولوجيًا محاكيًا للذي نراه عند كرونِه ووات، وبناء عليه، فإنه يكرر جوهريًا بنية الإطار الزماني - المكاني نفسها، ويؤكد توالي الموضوعات المتكررة أو «الأنماط» المرتبطة بالسرد التاريخي الذي نجده عند كرونِه ووات. ومن بين الأجزاء الأربعة التي تشكل قوام كتابه، يتناول بلاك في الجزء الأول بداية مرحلة التأسيس، فمرحلة تدعيم أسس الدولة، وصولًا إلى مرحلة الضمور والضعف، ويتعامل هذا الجزء مع هذه المراحل بوصفها وحدة تاريخية مفهومية. وتحت عنوان «الرسول والشريعة، بين عامي 622 و1000»، يعمد هذا الجزء إلى دراسة سيرة النبي، وفكرة الملكية تحت الحكمين الأموي والعباسي، ومدرسة أهل الحديث، والتشيع، و«استعادة بلاد فارس» - أي استعادة الأفكار ذات الأصول الفارسية المزعومة

عن التنظيم الهرمي لجهاز الحكم - ويصل أخيرًا إلى دراسة الأفكار السياسية لفلاسفة المسلمين. ولا يلحظ القارئ أي محاولة لرسم مخطط للسلاسل والسببيات التاريخية بقدر ما يجد محاولة لتنظيم مجموعة من الموضوعات المتعاقبة أو المتزامنة. أما الجزءان اللاحقان فيتناولان صورة «التواجه» التي قدمتها كرونِه، وذلك بالاعتماد على مخطط كرونولوجي مختلف إلى حد ما، إلا أنه لا يُشكل نمطًا تاريخيًا مختلفًا.

ففي ما يتعلق بالجزء الثاني، «الدين وسلطة الدولة: المعتقد السني في الدولة، بين عامي 1000 و1200»، فإنه ينصب على النظرية الفقهية الكلاسيكية حول الخلافة، والأفكار السياسية لنظام المُلك والغزالي، والفلسفة الكامنة وراء النوع الأدبي لكتب **نصائح الملوك** في الغرب الإسلامي، والشؤون والقضايا السياسية المرتبطة بالتصوف. ويتناول الجزء الثالث، «الشريعة والسيف، بين عامي 1220 و1500»، بالدراسة عددًا من المفكرين السياسيين الذين عملوا تحت عباءة الظروف السلطانية التي أعقبت سقوط الخلافة: نصير الدين الطوسي (ت 1274م)، ابن تيمية (ت 1328م)، الباراني (ت بعد 1357م)، ومسائل متنوعة أخرى. أما الجزء الرابع فيناقش الأفكار السياسية التي ظهرت في ظل إمبراطوريات الأسلحة النارية العثمانية والصفوية والمغولية المتأخرة (Mughals)، وهو بذلك يسد ثغرة مهمة في الكتابات التاريخية العامة. ويحمل هذا الجزء الأخير، حتمًا، عنوان «الإسلام والغرب»، ويقوم بتقديم مناقشة إشكالية خاصة بالمحورين التوأمين المتعلقين بالإسلام والحداثة من جهة، والأصولية الإسلامية من جهة أخرى، وهي مناقشة عملت على تظهير هذين الأخيرَين في استمرارية جوهرية مع النماذج الأصلية التي يفترض أنها سادت في العصور الوسطى.

حقيقة أن بلاك ليس متخصصًا بالدراسات العربية ولا الفارسية، بل هو باحث في الفكر السياسي الأوروبي القروسطي، أمر يشي بالجرأة على نحوٍ ملحوظ، ومدعاة ترحيب خاص. ويستحث هذا الواقع في القارئ توقعًا صائبًا لإمكان أن يكون تاريخ الفكر السياسي الإسلامي قد جذب أخيرًا انتباه التيار الرئيس من الباحثين في مجال الدراسات القروسطية وتاريخ الفكر السياسي،

وأنه تم بعد مدة طويلة تجنيس تاريخ الفكر السياسي الإسلامي وتطبيع النظرة إليه من الناحية المفهومية، فجرى عرضه على المناهج المعيارية والعدة المفهومية للعلوم التاريخية بعيدًا من افتراضات الغرابة، والفرادة الإسلامية، والانغلاق الذاتي لهذا التاريخ المحدد.

إلا أن، في المحصلة، سرعان ما ينهار هذا التوقع للأسف. النقطة المحورية هنا هي أن الكتب التي ندرسها هنا بوصفها ممثلة للوضعية التي بلغها المجال البحثي هذا مترابطة في ما بينها من الناحيتين التأريخية والبنيوية. ويبدو أن بلاك وعلى امتداد نطاق دراسته ومن دون التفكير مليًا بصورة نقدية، قد أذعن للكليشيات الشائعة في ميدان الدراسات الإسلامية على الصعيدين المؤسساتي والشعبي والمشتركة بينهما. وفي الوقت نفسه، يظهر أنه يميل إلى هذا الإذعان وبنبرة عالية من الاندهاش غير المبرر عندما يتعرض لمسائل في الفكر السياسي الإسلامي ليست بالغريبة أو الشاذة على نحوٍ صادم، والتي يمكنها إذا ما تم النظر إليها بصورة سليمة، أن تفضي إلى نتائج مهمة في إطار الدراسات المقارنة. في المجمل، تشكل الكتب موضع الفحص من الناحية المفهومية مجموعة من المتباينات التي تتوافق على جملة من الموضوعات المعيارية والتوجهات التأريخية المشتركة مع ملاحظة بعض الفوارق التقنية والتشديد على نقاط مختلفة. وتتشارك كلها، على نحوٍ ما، في افتراض فرادة خاصة (sui generis) للنظرية السياسية الإسلامية، والتاريخ الإسلامي بشكل أعم. وتُستمد هذه الخاصية من «جوهر» يغلب عليه الطابع النصي، قد تم تشكله بصورة نهائية، ولا يمكن القول عنه إنه عربي خالص. ويتميز هذا الأخير بأنه، أساسًا، يتصف بمرجعية ذاتية. وهو منقطع النظير (sans pareil)، ولذلك فهو لا يسمح أبدًا بأي مقارنات منهجية أو نسقية مع تواريخ أخرى للفكر السياسي. وخلافًا للوقائع، يتم اختزال الميزات المشتركة إلى تأثيرات، وعوامل استطاعت البقاء حية، وتوافقات غير مباشرة فحسب، عوضًا عن أن تكون صلات مباشرة، ووحدات مفهومية كلية، أو اتصاليات تاريخية، ومحطات مختلفة من المثاقفة

المتبادلة[7]. إن تصريحات بلاك الساذجة والمتفاجئة بوجود أفكار في الفكر السياسي الإسلامي مشتركة مع حقبة الفكر السياسي اللاتيني القروسطي نابعة من هذا الأمر المشار إليه.

يُقدم كتّابنا هؤلاء تواريخهم المفرطة في النمطية في كتب توضع على طاولة قارئ لا يقل تنميطًا هو الآخر، ويُسمى صراحة «القارئ الغربي». وتُوفَّر لهذا القارئ تفاصيل وتحديدات تخص موضوعات وبراهين قد تكون عادة غير مألوفة، إلا أنه يُحرم من أي شيء يمكنه أن يظهر مخالفًا للبداهة، وذلك حتى على مستوى القارئ العادي الذي يعكف على الصحف والجرائد أو المشاهد الذي يتابع برامج التلفزة. بناء عليه، قد لا يفاجئنا أنه قد تم إهمال بعض الدراسات العربية الحديثة اللامعة والمتميزة في الموضوعات المعالجة هنا، وسنأتي على ذكر نزر يسير منها في هذه الدراسة.

يُحذَّر القارئ، من خلال نبرات فردية مختلفة، من الولوج في تاريخ يختلف «كليًا»[8] عن تاريخ أوروبا، بما في ذلك الإمبراطورية البيزنطية وأوروبا الغربية في القرون الوسطى. ويتم لفته إلى أن الإسلام «يشتمل على وحدة ثقافية مختلفة ومستقلة» يصاحبها «تقليد [...] مترابط منفصل عن الغرب وذو منطق خاص يحكمه»[9]. إلا أن هذا الإسلام، وربما على نحوٍ غير مستغرب بشدة في ظل مزاجٍ عام من الاستقامة السياسية، يمكنه أن يُثير اهتمامًا محمودًا بـ «علاقة القربى التي تجمعنا بالمختلف»[10]. ويجري تقديم الإسلام، وإن لم يكن يعني

---

(7) للاطلاع على دليل محكم إمبيريقيًا ومفهوميًا في آنٍ في مقابل العادات المؤسساتية الشائعة في ميدان دراسة نشوء الشريعة الإسلامية، مع ملاحظة خاصة للنظام القانوني الرعوي، وهو دليل يرفض جميع الادعاءات التي تتحدث عن «التوالد العذري» (parthenogenesis) لهذه المنظومة القانونية، ينظر:
P. Crone, *Roman, Provincial and Islamic Law* (Cambridge, 1987), pp. 2 ff., passim.

استدعت الأطروحة بمجملها بعض النقد والمراجعة؛ ينظر: W. Hallaq, «Use and Abuse of Evidence: The Question of Roman and Provincial Influences on Early Islamic Law,» *Journal of the American Oriental Society,* 110 (1989), pp. 79-91.

(8) Watt , *Islamic Political Thought*, p. 64.

(9) Black, p. 1.

(10) Ibid.

حيزًا مكانيًا محددًا، بوصفه «البديل البراديغمي والأنموذجي لأوروبا»[11]. لقد انبعث هذا الدين من حادثة تاريخية تتمثل في ظهور النبي محمد والقرآن الذي جاء به، وهي واقعة تحدد «لحظة انقطاع حاسمة في مسار التفكير البشري في السياسة والمجتمع»[12]، وتقوم بتحضير مسرح الأحداث تمهيدًا لتشكل «أنموذجًا من المجتمعات» يتميز «باختلافه النوعي والشامل عن مجتمعات الإغريق والرومان وأوروبا في ظل الحضارة المسيحية»[13]. والنتيجة هي أن اللغة الاصطلاحية التي نستخدمها «نحن» في السياسة «لا تسعفنا» في فهمه[14].

على نحوٍ أشد حسمًا، فإن الصعوبة التي سيواجهها «القارئ الغربي» في فهم الفكر السياسي الإسلامي في حقبته الوسيطة تنبع في جزءٍ منها من الافتراض المسبق الذي لم يجرِ التحقق منه قط، والذي جعل ديانة الإسلام «المصدر الرئيس» للتنظير حول فكرة الدولة[15]، مع ملاحظة أن هذا المسار التاريخي الغريب «بدأ مع ظهور القرآن»[16]. وبالطبع، فإن هذا الأمر إن كان صحيحًا، أي إن التاريخ الإسلامي والفكر السياسي اللذين أنتجتها قد انبجس من كتاب واحد تمامًا كما خُلقت حواء من ضلع آدم، فسيبدو مدهشًا حقًا لوقوعه خارج مسار التاريخ الإنساني عمومًا، وسيؤكد هذا ادعاءات الفرادة التي يطرحها التراث الإسلامي الديني. لقد ادعيَ أن «انصهار» الدين والسياسة - يفرض الاصطلاح المستخدم غموضًا وضبابية في التحديدات ينتج منهما حالة خطابية تفترض كل شيء بناءً على لا شيء - لم يكن كاملًا فحسب، بل إنه كان اكتمالًا فريدًا من نوعه بين مجموعة من المجتمعات المعقدة التركيب، وقيل إنه لم يسبق للشرق الأدنى أن شهد حالة مماثلة قبل مجيء الإسلام[17]. وسنعالج مسألة هذا الافتراض

(11) Ibid., p. 3.

(12) Ibid., p. 9.

(13) Ibid., p. 12.

(14) Ibid., p. 13.

(15) Crone, *Medieval Islamic*, p. viii.

(16) Black, p. 10.

(17) Crone, *Medieval Islamic*, pp. 14 f.

المسبق بوجود حالة استثنائية تخص الإسلام في هذه الدراسة من منظور أعم، وأجد لزامًا علي أن أبقى بعيدًا هنا من الاهتمام بأي تحديد آخر يتعلق بالعنوان المفترض الذي قُيض للفرادة المُسبغة على التاريخ الإسلامي.

تقوم هذه الفرادة على افتراض أساس تسميه كرونِه[18] «الهوية الكاملة» للدين والدولة والمجتمع[19]. وبالطبع، إنه لمن الصعوبة بمكان محاولة تصور «هوية كاملة» كهذه في سياق أي تاريخ. أضف إلى ذلك أن شكوكية كرونِه المبررة والمتميزة بنقد المصادر وتفحصها، والتي تتساءل عن طبيعة المعرفة التي يجب امتلاكها عن «البداية» - على نحوٍ ما، تحدد كرونِه في كتابها هذه البداية بصورة أكثر امتدادًا وتعقيدًا من بلاًك، إلا أنها [البداية] تبقى مقتضبة ومجرد تربة تحتضن بذور المستقبل - والتي يمكنها أن تسمح بمحاولة إمبيريقية لإعادة تصور الحالة التاريخية كما كانت عليه في حينه[20]، هذه الشكوكية نفسها سيكون بمقدورها إبطال أي إمكان لإطلاق المسلمات حول ظرف أولي يُستعاد بوصفه المنبع الرئيس لما تلاه. مع ذلك، يُنظر إلى الجماعة الإسلامية، أو الأمة، على اعتبار أنها منذ البداية (ab initio) كانت «جماعة شاملة الأهداف»، فالاجتماع البشري والدولة في هذه الحالة شيءٌ واحد[21] يرتبط بالدولة الإمبراطورية العربية - المسلمة القائمة في عالم الواقع والتي شكلت ركيزة تاريخ تلك الجماعة من خلال الانفصال.

---

(18) Ibid., p. 396.

(19) إن النص المرجعي لهذا بالطبع هو: G. E. von Grunebaum, *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation* (Chicago, 1953);

للاطلاع على استعمالات الصورة المجازية المتعلقة بهذه «الهوية المثالية» - التي تشكل المعبر إلى الغموض - في الدراسات الإسلامية، ينظر: A. Laroui, «The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave Von Grunebaum,» in: *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?,* D. Cammell (trans.) (Berkeley and Los Angeles, 1976), chap. 3,

بالطبع، تمثل هذه الصورة البلاغية الخطابية مكونًا مهمًا في المقاربة الثقافية - المورفولوجية للتاريخ وتطغى على كتابة التاريخ الإسلامي.

(20) Crone, *Medieval Islamic*, p. 21.

(21) Ibid., pp. 13, 15.

بطريقة ما، هذه الجماعة المستوفية لغايتها كلها - أي هذا الاجتماع الكنسي العام والشامل[22] (ekklésia) - تذكرنا بالمفهوم الذاتي للمجتمعات البروتستانتية الراديكالية وبنظائره الأيديولوجية والأصولية الإسلامية في العصر الحديث، أكثر مما تذكرنا بالإمبراطوريات الإسلامية في العصور القديمة المتأخرة والعصور الوسطى. كما أن المقارنة بين هذين العالمين، عمدًا أو عفوًا، ستنهار مباشرة وبشكل واضح بسبب الفروق على مستوى المقاييس. على أن الافتراض المعياري بوجود «هوية مثالية» شبيهة[23] - وما يستتبعه من عملية تبادلية في قراءة للتاريخ انطلاقًا من النصوص والأشكال الأخرى من التعبيرات الأيديولوجية والتسامي الخطابي[24]، والمستمدة كلها من الأحداث السياسية اللاحقة - يُشكل مكونًا أساسيًا وضمنيًا في المقاربة التأريخية التي نجدها في الكتب موضع الدراسة. إن التماهي الكامن بين النص والحدث، واشتراكهما في الجوهر نفسه، يصعِّب مسألة تخصيص المعايير الحاكمة «للفكر السياسي» بوصفه موضوعًا محددًا للدراسة مختلفًا عن أشكال التعبير والتصريح الأخرى التي رافقت عملية معالجة الأحداث السياسية.

2. الافتراضات المتأثرة بالتيارات النصية الكتابية[25]

إن مقارنة من قبيل تلك المقترحة بين الجوانب المختلفة لحركة الإصلاح الديني من جهة - المقارنة هنا متضمنة في تبني مفهوم الإصلاح الديني في

---

(22) الكلمة اليونانية ekklésia كانت تؤشر إلى المجلس السياسي العام الذي كان قوام الديمقراطية الإغريقية في أثينا في عصرها الذهبي. ومع ازدهار المسيحية، استعيرت الكلمة للإشارة إلى الكنيسة لما فيها من صفة جامعة وحاضنة، ومن ذلك مثلًا كلمة église الفرنسية. (المترجم)

(23) لعل أكثرها منهجية واتساقًا ما نجده عند: R. Levy, *An Introduction to the Sociology of Islam,* 2 vols. (London, 1930-1933);

ونشرت الطبعة الثانية بعنوان: *The Structure of Islam* (Cambridge University Press, 1957; reprint, 1962).

في سياق الفكر السياسي والاجتماعي الإسلامي أيضًا، وبنبرة عاطفية عززها صدى أفكار القديس أوغسطين، يمكن ذكر المصدر الآتي: L. Gardet, *La cité musulmane* (Paris, 1967).

(24) لقراءة تحذير واضح من خطورة الإفراط في مثل هذه الإجراءات الاختزالية التي يُقلب فيها الكون رأسًا على عقب، وللاطلاع على أنموذج مثالي في الحس التاريخي، ينظر: C. Cahen, «Considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien,» dans: *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Damascus, 1977), pp. 81-90.

(25) نعني بالتيارات النصية تلك التي تحاول دائمًا الالتصاق بالنص، ولا سيما الديني منه. =

النص المقدس وتأثيره النصي في الديانة، وقد شاعت هذه الفكرة وتسربت إلى الثقافة التاريخية العامة وصبغت كثيرًا من الدراسات والأبحاث عن الإسلام منذ القرن التاسع عشر كما سنبين - والتصورات الإسلامية المزعومة المتمحورة حول الجماعة المستوفية جميع الغايات من جهة أخرى، قد تكون مهمة في دراسة تاريخ الأديان، هذا إن لم تكن ذات شأنٍ بالنسبة إلى المسألتين المهمتين اللتين جعلتا مقاربة كهذه مقاربة مرتبكة من حيث الترتيب الكرونولوجي للأحداث. ولعل هذا هو التعليق الأول الذي يرد على نمط الكتابة التاريخية الذي يحكم ميدان الفكر السياسي الإسلامي عمومًا. وذلك لسبب محدد، وهو أن كالفِن[26] وأعلامًا آخرين من أعلام الإصلاح الديني وجدوا أمامهم نصًا دينيًا في كتابٍ محددٍ ومعروف جيدًا، وذلك بصرف النظر عن العناصر الكتابية والنسخ اللاتينية التي تتنازع على صحتها طوائف مسيحية مختلفة، وليس أقل هذه المشاكل ما يتعلق بضرورة ضبط المسائل وإرساء النص تمهيدًا لتنقيحه وطباعته وترجمة الكتاب المقدس إلى اللهجات الأوروبية المحلية. كما وجدوا أيضًا تراثًا نصيًا كهنوتيًا متصلًا بآباء الكنيسة، وقد عالجوا كثيرًا من عناصره فرفضوا بعضها ورفعوا شأن بعضها الآخر. في المقابل، لم يكن في حوزة المسلمين الأوائل في صدر الإسلام أو في «البداية» التي أشرنا إليها، إلا نص متناثر ارتبط بتراث غير تام ينطوي على ممارسات وتأويلات لم تكن قد تبلورت. وقد عزا عدد لا يُستهان به من الدراسات الغربية والإسلامية إلى هذه البداية تلاحمًا داخليًا هائلًا محوره اللغة، ونسبوا إليها حسًا من الاكتمال النهائي والحاسم مدعومًا بما يتم التسليم به عمومًا كنظام مهيمن ومستأثر منذ البداية (ab initio) يُشكل صدًى للأنظمة اللاوية القديمة، دُرج على تسميته **الشريعة**. وقد لا يكون هذا مفاجئًا، خصوصًا أن الدراسات الغربية عن الإسلام - كما تم تصورها

= وتُعرف هذه التيارات بالإنكليزية بـ scripturalism التي قد تُترجم أحيانًا إلى العربية بـ «الكتابية». (المترجم)

(26) هو جان كالفِن (ت 1564) أحد أعلام الإصلاح الديني في فرنسا، ومؤسس مذهب بات يعرف في ما بعد بالكالفنية (Calvinism)، والذي يدعو إلى التقشف والزهد في الدنيا ويقول بوجود نوع من «القدر» المسبق الذي يُحدد مصير الإنسان في الدنيا والآخرة. (المترجم)

تقليديًا - تبدو أنها تعكس، من خلال انسجام مفهومي وسذاجة متعمدة عمومًا، صورة مسقطة عن البدايات الإسلامية، وذلك بواسطة مناهج تقليدية محدثة تحولت لاحقًا إلى مناحٍ أصولية. وفي النهاية، فإن القراءة المستأثرة للإسلام والقرآن مصاغة بناءً على معيار تم إرساؤه في القرن التاسع عشر في الدراسات والأبحاث عن اليهودية عمومًا والحاخامية تحديدًا، وذلك بإهمال واقع أساس هو انعدام وجود مثيل نصي قرآني مساوٍ للبوتقة التشريعية التي نجدها في سفر اللاويين وسفري العدد وتثنية الاشتراع، وأن الفقه الإسلامي، إذا ما تم التدبر في النظر إليه بعناية، يُشكل مادة غير قرآنية ومن خارج النصوص التأسيسية، وذلك على الرغم من هيئته الهاغادية العامة[27].

أهم من ذلك كله وجود ارتباك كرونولوجي ذو تأثير أوسع قد لا يُعنى بـ«البداية» فحسب، بل بسياق التاريخ الإسلامي بأسره وصولًا إلى القرن التاسع عشر، وبالتاريخ المسيحي وصولًا إلى حقبة الإصلاح الديني. ولهذه المسألة علاقة بتصور النص التأسيسي وتقنيات قراءة التراث الكتابي والتعامل معه، ذلك كله في سياق الأخذ في الاعتبار الافتراض المشترك الذي يقول إن القرآن ليس منبع الفكر السياسي الإسلامي فحسب، بل «مخطط حياة» متكامل. وقد استطاع هذا الأمر، إلى جانب الإصلاح الديني ونزعة الأنسنة المستمدة من العصور القديمة المتأخرة في القرنين السادس عشر والسابع عشر، إنتاج مفهوم فيلولوجي عن النص تسمح للكتاب المقدس أن يكون ذخيرة نهائية ومحسومة للمعاني ومستغنيًا عن أي واسطة لبلوغه، وأن يُقارَبَ بشكل تكاملي تحت عنوان مباشرة المصادر (ad fontes)، وأن يمسي سهل المنال بالنسبة إلى شخص - ليس بالضرورة أن يكون ذا ثقافة عامية إلى حد بعيد - يتحاشى كل شيء باستثناء الأصولية والاقتصار على النص (sola sancta scriptura). على أن تبجيل النص، إسلاميًا أو مسيحيًا، في العصور القديمة المتأخرة أو العصور

---

(27) الهاغادا (Haggadah): نص يهودي تقليدي يروي قصة الليلتين الأوليَين لخروج اليهود من مصر، ويتلوه اليهود عادة على مائدة عيد الفصح، وهو من النصوص غير الرسمية في اليهودية ولا يُنسب إلى الكتاب المقدس، حتى إنه يُنزل منزلة أقل من التلمود عند بعضهم. وقد يُشار إليه أحيانًا باسم «سفر الخروج الجديد». (المترجم)

الوسطى، لم يسمح للتدبير البروكرستي[28] الجاد الخاص بهذا الشعار الكلي الحضور بأن يأخذ مداه بالطريقة التي قد يتطلبها ما يُصطلح على تسميته عمومًا المنهج الأصولي. وعلى غرار مبادئ بسيطة أخرى، فإن شعار اتباع النص والنص وحده (sola scriptura) والرغبة العارمة بمباشرة المصادر من دون واسطة (ad fontes) دخلا حيز التنفيذ فعلًا، حتى أن ذلك تخطى حاجز الممارسة الطقوسية الشديدة الالتصاق بنص الكتاب المقدس (كما يُعبر لِسينغ الذي صاغ عبارة خاصة تسخر من عبادة الكتاب وما فيه هي bibliolatry) المتعدد المعنى الملتبس والمختلف من الناحيتين النصية والتاريخية، وقد عكس هذا الأمرُ التعقيدَ الكبير الذي تنطوي عليه مرحلة الإصلاح الديني نفسها[29].

إن التقنيات البلاغية والفيلولوجية ما قبل الحديثة في قراءة النصوص حالت دون معالجتها على أساس أنها أحادية المصدر والمقصد وذات معانٍ أصلية يجب العمل على استرجاعها بصورة نهائية وفقًا لاصطلاحات التحقيق

---

(28) في الأساطير اليونانية القديمة، كان بروكرست (Procrustes) لصًا وقاتلًا يعتدي على الناس، وكان من عادته أن يقوم بمط أجسادهم أو قص أرجلهم ليتناسب طولهم مع طول سرير حديد كان يأسرهم فيه. وأما صفة البروكرستية (Procrustean) اليوم فتعني «فرض قوالب» دونما اكتراث بالاختلافات والفوارق والظروف المحيطة بأمر ما، بل يتم إقحامها عنوة في الإطار الفكري المعد مسبقًا مع ما يرافق هذا من تشوهات تطاوله وتغيره، وذلك في محاكاة لما كان يفعله بروكرست مع ضحاياه، ويمكن ترجمتها بـ «التفصيل على مقاس مسبق». (المترجم)

(29) إن القراءات التي يمكن ذكرها حول هذا الموضوع كثيرة. ينظر تحديدًا: B. Stierle, «Schriftauslegung der Reformationszeit,» *Verkündigung und Forschung*, vol. 16, no. 1 (1971), pp. 55-88;

وذلك لقراءة أغراض تخص المراجعة والتتبع لما تقدم. وينظر أيضًا: A. McGrath, *The Intellectual Origins of the European Reformation* (Oxford, 1987), chaps. 4-7;

وللاطلاع على اعتبارات تاريخية عامة، ينظر تحديدًا: A. Kemp, *The Estrangement of the Past. A Study in the Origins of Modern Historical Consciousness* (Oxford and New York 1991), pp. 81 ff.

ولقراءة دراسات تحليلية، ينظر على وجه الخصوص: Tzvetan Todorov, *Symbolisme et interprétation* (Paris, 1978), part 2; B. Cerquiglini, *Eloge de la variante. Histoire critique de la philologie* (Paris, 1989); C. Jacob, «Du Livre au texte. Pour une histoire comparée des philologies,» *Diogène*, 186 (1999), pp. 4-27, and *Speculum*, vol. 65, no. 1, special issue on The New Philology (1990);

ولقراءة بعض النصوص الإسلامية التي لا تزال دراستها في مرحلة البداية، ينظر تحديدًا: محمد الحداد، **محمد عبده: قراءة جديدة في كتاب الإصلاح الإسلامي** (بيروت، 2003)، ص 78 وما بعدها، و W. C. Smith, «The True Meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'ān,» *International Journal of Middle East Studies*, 11 (1980), pp. 487-505.

التاريخي (على الرغم من أن مقاربة كهذه وُجِدت بالفعل في البداية، إلا أنها استخدمت بصورة غير متسقة بتاتًا ولغايات براغماتية وبلاغية) الذي يكون عرضة لحكم نهائي حاسم نافٍ للفوارق والاختلافات. وعمليًا، فقد دُئِبَ على النظر إلى النصوص، بما في ذلك المقدسة منها، بوصفها نصوصًا متداخلة، ومنسوجة بإحكام بواسطة المنظور الراسخ الحاكم على التراث وعلى عملية التعليق والتحشية عليه، والمفعم بقراءات مختلفة تقوم على جملة من العناصر اللغوية والسيميائية والمفهومية المتضمنة في التقاليد التعليقية والتفسيرية المختلفة التي، على غرار التراث التأويلي عمومًا، تغطي نطاقًا واسعًا يراوح ما بين الكاريجماتية[30] والافتراضات القائلة بوجود موضوعية ملازمة للمعنى[31]، وقد دُرِج على الاعتقاد بأن هذه الأخيرة هي موضوعية معجمية وقواعدية ونحوية، وبصورة أعم، تتصف بكونها فيلولوجية في المقام الأول، إضافة إلى كونها تاريخية أيضًا كما يُبين ذلك نوع الكتابة التفسيرية الذي نجده في كتب **أسباب النزول**، وهو نوع من التأويل القرآني الذي يسعى إلى فهم العبارة القرآنية في ضوء الظرف التاريخي الذي نزلت فيه. إن العلاقة بين اللغة والحقيقة في الثقافة العربية القروسطية كانت علاقة معقدة، وقد كان يُشترط على اللاهوتيين المسلمين في ذلك الوقت أن يحوزوا خلفية معتبرة في علم البلاغة وغير ذلك من تقنيات التأويل[32].

ليس مفاجئًا في هذه الظروف أن أحدًا من لاهوتيي المسلمين في العصر الوسيط لم يندفع مدعيًا بأن القرآن، وبجميع طاقاته التمثيلية، يشكل «مخططًا

(30) الكاريجما (Kerygma) هي طريقة في تعليم الكتاب المقدس من خلال الوعظ والنصح على غرار الطريقة التي كان المسيح يتبعها. (المترجم)

(31) ينظر: P. Ricoeur, *Freud and Philosophy, An Essay in Interpretation* (New Haven, 1970), pp. 26-27;

وينظر تحليل هذا المقطع بالنظر إلى أدب العصور الوسطى الأوروبية في: B. Stock, *Listening for the Text. On the Uses of the Past* (Philadelphia, 1990), pp. 39-40.

(32) سيكون علي من الآن فصاعدًا أن أتبع «سنّة» كرونِه، أو مثالها الخلاصي: Crone, *Medieval Islamic*. p. ix.

وأن أحيل إلى منشوراتي الخاصة: A. Al-Azmeh, *Arabic Thought and Islamic Societies* (London, 1986), pp. 114 ff.

حياتيًا» كاملًا؛ فلقد كان هذا كلامًا فارغًا بالنسبة إليه. لم يقم أحد من هؤلاء باستنباط مفاهيم الدولة والفكر السياسي أو أي مخطط تنظيمي للمجتمع من النصوص التأسيسية؛ لقد كان هذا ممكنًا في حالةٍ وحيدةٍ فقط تمثلت في البناء الأصولي الحديث الذي قام على أساس من الاحتمالات المرجحة في الكتابة التاريخية. بكلمات أخرى، اقتصر استعمال القرآن على الاحتجاج والبرهان، من دون أن يتعداه إلى «التطبيق». وفي الخطاب الديني، كانت عملية إضافة التعليقات والحواشي وصناعة الملخصات والتفسيرات وما شابه ذلك من إجراءات نصية تدخل كلها في إطار تحديث النص وجعله مساوقًا للحالة الزمنية (aggiornamento)، كان ذلك كله، في إطار المبحث التاريخي، مقترنًا بالإصلاح الديني، خصوصًا مع سيادة المدرسة الوضعية في القرن التاسع عشر، حيث سعت إجراءات نقد النصوص إلى العثور على وثائق أصلية تنطوي على معانٍ ظاهرية مختزنة فيها.

ما كان يشغل بال اللاهوتيين المسلمين القروسطيين كان السؤال عما يمكن النص التأسيسي أن يقدمه إلى أنواع متعددة من التأليف وأهداف وسياقات مختلفة؛ وإن درجة اعتبار نص القرآن (أو نص الحديث النبوي في هذه الحالة) «مفرطًا من الترميز» أو «ضعيف الترميز» لم تكن بالمسألة التي يمكن أن تحيل إلى إجابة حاسمة، بل هي متروكة إلى المجتمع والسياقات الثقافية والخطابية لانتشار النصوص التأسيسية والقائمة كلها على احتمال أوجه متعددة[33]. لم يكن الاهتمام منصبًّا على مجرد الإعلان عن جملة من مفاهيم معالجة المصادر مباشرة (ad fontes)، وهي مفاهيم كلية الحضور في الإسلام والمسيحية واليهودية، بل كان الأمر متعلقًا بإدراك أن إعلانًا مماثلًا إما أن يكون خاوي المعنى وإما أن يكون غير مترابط منطقيًا ما لم يترافق مع برنامج براغماتي وهرمنوطيقي محكم. وفي حالة القرآن تحديدًا، يمكن تلك السياقات والأهداف المرتبطة بالنصوص التأسيسية - وبقراءاتها في ظل إعدادات وظروف متنوعة - أن تكون تعبدية، طقسية، عقائدية، تنبؤية، إنشادية، وعظية، تعويذية، تعليقية،

---

(33) U. Eco, *A Theory of Semiotics* (London, 1977), §§ 2.14.3f.

تفسيرية، سحرية، حِرزية[34]، صنمية[35]، لغوية، أدبية، بلاغية، أيديولوجية، شرعية، كلامية، وتاريخية زائفة (الأساطير والحكايات الميثولوجية وقصص الأنساب الجينيالوجية)، خلاصية، سياسية، أخلاقية، وأخيرًا قد يكون مجرد عرضٍ باذخ وفاخر للمخطوطات الثمينة. وما زال كل عنصر من هذه العناصر يطرح إلى الآن جملة من مشاكل التأويل والتفسير الخاصة به. أضف إلى ذلك أن النصوص الإسلامية التأسيسية تحتوي على تراث نبوي ينطوي بدوره على نصوص تأسيسية ومعتمدة وأخرى غير تأسيسية أو ربما «موضوعة وملفقة». ويرتبط هذا التراث النبوي بالقرآن بطرائق معقدة مختلفة، بما في ذلك احتمال أن يكون هذا التراث قد تجاوز النص القرآني وتعداه بواسطة مفهوم **النسخ**. ولا يمكن التفكير في أي جهد تلخيصي تبسيطي في هذا الصدد، أو في ما يخص العلاقة بين التراث النبوي والقرآن والإجماعات الشرعية الدنيوية التي تنطوي عليها الكتب الفقهية. وتجادل كرونِه[36] في نقطة مفادها أن الأحاديث النبوية كانت في المقام الأول آثارًا مقدسة، وهذه مسألة يمكنها أن تستدعي إعادة اعتبار أنثروبولوجية ونظر في الثقل الكتابي المنسوب بغير اتساق كرونولوجي إلى المسلمين في القرون الوسطى. لكن، للأسف، تعمل كرونِه على هذا الأمر وسواه من الرؤى المحيرة بصورة متعجرفة وغير محكمة منطقيًا، ومن دون أي

---

(34) الحِرز ما يُتخذ للصون والأمن وقد يُكتب ويوضع في لفافة يحملها الإنسان أو تُنقش على خاتم يلبسه أو قلادة يتقلدها. (المترجم)

(35) هذه ترجمة لكلمة لا مقابل صريحًا لها في العربية هي fetishistic المشتقة من fetishism التي تعني مذهبًا يقوم على إعطاء أهمية كبرى لبعض «الأشياء» (في الماضي كانت هذه أوثانًا وأصنامًا في الأغلب) والإيمان بأن لها قدرات سحرية عجائبية. وقد استخدمت في الماركسية الاقتصادية للدلالة على إيلاء الشأن الكبير للسلع الاقتصادية. وفي هذا السياق، معظم الظن أن الكاتب يشير إلى بعض العادات الدينية التي تقضي بحمل بعض الأشياء واتخاذها للنفس بوصفها وسائل ذات قدراتٍ خارقة، منها مثلًا وضع المصاحف في السيارات للأمن والحفظ، وفتح القرآن في البيوت على بعض الصفحات أو السور المعينة، وهي بذلك تشبه الأحراز إلا أنها تعتمد أكثر على «أشياء» مقدسة، بينما الأحراز في الأغلب نصوص أو طلاسم مكتوبة. وليست هذه الأمور حكرًا على المتدينين؛ خذ في سياق غير ديني مثالًا مشابهًا لهذه العادات يتمثل في الاحتفاظ بقطعة نقدية في الجيب والاعتقاد بأنها جالبة للحظ. (المترجم)

(36) Crone, *Medieval Islamic*, p. 126.

ملاحظة لتأثير ذلك في بنية كتابها وحججه، أو في التحديد العام للموضوع، أو في التفحص الدقيق لطبيعة المواد والمصادر المستعملة.

بناء عليه، فإن ما شغل المؤلفين في القرون الوسطى في ما يخص النصوص الإسلامية التأسيسية لم يكن المفاهيم المرتبطة بالموضوعية السيميائية الدلالية الكامنة في النص التأسيسي والمتحررة من عملية تناقله وروايته والتعليق عليه واستخدامه، وهو مفهوم عن الموضوعية السيميائية لم يتوفر للمسلمين قبل القرن التاسع عشر[37]. وتاليًا، فإن التصريحات المشككة التي صاغها اللاهوتيون المسلمون في القرون الوسطى حول صدقية البيانات التراثية العائدة إلى عصر صدر الإسلام مرت مرور الكرام من دون التدقيق فيها. وعلى سبيل المثال، فإن الصدقية الحرفية للتراث النبوي كانت عرضة لنقد تشكيكي صحي وفي مكانه، إلا أنه كان سائدًا الاعتقاد بعدم حكمة التهور في ركوب مطية التحديات المعرفية الخاصة بمسائل أضحت جزءًا من تقليد عظيم واكتسبت بذلك تبعات عملية، كما في الفقه مثلًا، ما جعل من الأفضل من الناحية العملية تعليق الإجراء التشكيكي وإيقافه[38]. وفي أي حال، فإن

(37) ينظر: W. A. Graham, *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion* (Cambridge, 1987); B. M. Wheeler, *Applying the Canon in Islam. The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafi Scholarship* (Albany, 1996); M. M. Yunis Ali, *Medieval Islamic Pragmatics. Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication* (London, 2000); D. A. Madigam, *The Qur'ān's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture* (Princeton, 2001); W. A. Saleh, *The Formation of the Classical Tafsīr Tradition. The Qur'ān Commentary of al-Tha'labī* (Leiden, 2004),

مع ذلك، وعلى الرغم من تعدد تقنيات قراءة النص التأسيسي في ضوء تقاليد مختلفة، فإن باحثين كُثرًا يبدون أنهم يقللون بنزق شأن هذه السياقات وتقنيات التأويل، ويلقون باللوم على المفسرين المسلمين في العصر الوسيط ويتهمونهم بأنهم لم يمتلكوا منهجًا تعليميًا لائقًا خاصًا بهم في ظل الفيلولوجية الوضعية للقرن التاسع عشر، آخذين من هذه الخلاصة التبسيطية حجة للتدليل على جمود عقلي انتاب أولئك المفسرين. بناء عليه، وكمثال عن إغفال تقنيات القراءة ومفاهيم النص الأصلي التأسيسي في العصر الوسيط، نورد ما يلي: «مع الأخذ في الاعتبار أن التراث التفسيري برمته يتميز بتوالد التأويلات المختلفة وتكاثرها، فإن من المبرر التساؤل عما إذا كان ثمة دور مهم للتخمين والتوقع في اختلاق هذه التفسيرات كما في عملية إعادة جمعها». ينظر: P. Crone, «Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'ān,» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 18 (1994), p. 2.

(38) ينظر: A. Al-Azmeh, «The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism,» =

نقاشًا كهذا ربما كان غير ذي بال، ذلك أن الأهم تمثل في الآليات البراغماتية التي يتم توظيفها في تلقي النص وقراءته. وهذا منشأ الصفة الاحتمالية التي تتميز بها التقاليد الفقهية السنية ومفاهيمها عن الحكم القضائي، وعن الخلاف في مسألة أن الأحكام يمكنها أن تكون ترجيحية فحسب، وفي أنها عرضة للنقاش والبحث، وذلك على العكس من إمكان الحسم أو الحاجة إلى القطع في القضايا العقائدية(39). أضف إلى ذلك أنه لم يجرِ تصور العلاقة بين النصوص التأسيسية وتأويلاتها ذات المرامي الفقهية - وهذه الأخيرة تحمل عددًا كبيرًا من الأوامر الغامضة - على الصورة الحديثة المتمثلة في قالب قانوني جاهز، بل تم ذلك بطريقة يُقدم فيها النص مع عباراته التقنية التي تمثل كل واحدة منها أمارة تخول الخروج باستنتاجات وأحكام لا تقوم على أي

---

in: A. van der Kooij & K. van der Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization* (Leiden, 1998), = pp. 202-203,

وهو الفصل الرابع من هذا الكتاب. وللتوسع في القراءة حول مذاهب تشكيكية مماثلة على يد علم من أعلام حقبة الإصلاح الديني الإسلامي الحديث والذي انتقل من الشكل الفيلولوجي إلى العمل على المفاهيم ما قبل الفيلولوجية للنص الديني، ينظر: محمد عبده، **الحاشية على شرح الدواني** (القاهرة، 1958). (لقد كُتب هذا النص في عام 1873 ونُشر في القاهرة بعنوان: **حاشيتا العلامة المحقق عبد الحكيم السيالكوتي والعلامة المحقق فضيلة الشيخ محمد عبده مفتي الديار المصرية كلاهما على شرح الإمام الفاضل المولى محمد بن أسعد الصديقي الشهير بجلال الدواني على عقائد العضدية** (عام 1322 هـ [1904-1905 م])، ص 1-29).

إن هذه الطريقة غير الأكيدة في معالجة مشكلات عدم الاتساق بين الأعمال التوثيقية للنصوص في نسختيها العقلية والتقليدية ليست مختصة بالإسلام، فهي إشكالات حاضرة في جميع الخطابات والسياقات التقليدية. للقراءة عن هذا في اليهودية، ينظر: M. Halbertal, *People of the Book. Canon, Meaning and Authority* (Cambridge, Mass., 1997), pp. 29 ff.

وللاطلاع على مثال شبيه لهذا عن الفصل بين المعايير المعرفية والتقليدية في المسيحية، ينظر: P. Fraenkel, *Testimonia Patrum. The Function of Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchton* (Geneva, 1961), pp. 312 ff., passim;

وبصورة أحكَمَ صوغًا، يُقرأ: J. P. Deconchy, *Orthodoxie religieuse et sciences humaines* (Paris et La Haye, 1980), pp. 35 ff.

(39) A. Al-Azmeh: «Chronophagous Discourse. A Study of Clerical-Legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition,» in: F. E. Reynolds & D. Tracy (eds.), *Religion and Practical Reason* (Albany, 1994), pp. 180 ff.,

وهو الفصل الثالث من هذا الكتاب، و Al-Azmeh, *Arabic Thought*, pp. 87 ff.

قطع معرفي حاسم"[40]. أخيرًا، إن حقيقة أن كثيرًا من المخطوطات القرآنية التي لا تزال محفوظة (ومطبوعة) هي في الواقع مقاطع وأجزاء فحسب، وليست النص الكامل الذي توفرت نسخه (على اختلافها) بلا شك في ذلك منذ وقت مبكر، والذي كان نصًا ثابتًا نهائيًا خضع لتنقيحات لا رجوع عنها (ne varietur) تستند إلى القراءات التقليدية عوضًا عن المخطوطات، وذلك في عشرينيات القرن الماضي عندما ظهرت النسخة المطبوعة من القرآن أول مرة في العالم العربي: معلوم أن المفسرين القروسطيين بنوا تعليقاتهم بالارتكاز على النقل المتواتر للقرآن بصرف النظر عن **الكتاب** ككل أو عن المقاطع النصية التي يشتمل عليها من ناحية الموضوعات والأنواع المحددة (باستثناء ملحوظ للرازي المتوفى في عام 1209م). أخيرًا وليس آخرًا، يظهر أن القرآن ينبغي أن يُفهم قبل كل شيء بطريقة أنثروبولوجية وليس بإعطاء الأهمية لكماله النصي، ذلك أن المقصود من الاتصال بشقيه الشفهي وغير الشفهي هو الإبقاء على العلاقة التواصلية بين الله وخَلقِه لا تحديدها، أي إنه بالأحرى تذكير بأن الله خاطب النبي محمدًا كما خاطب الذين سبقوه من الرسل وليس الأمر احتفاظًا بسجل مفصل عما يمكن هذا الخطاب أن يقول[41]. ومن دون الاطلاع على العدة المعرفية التي كانت في حوزة المسلم القروسطي أثناء تلقيه النصوص التأسيسية، ومن دون الخوض في التفاصيل - حيث يكمن الشيطان - فإنه لا يمكن الخروج إلا بالقليل من الاستنتاجات ذات الدلالة والمغزى، ولن يكون بالإمكان سوى تقديم مستخلصات تبسيطية متواضعة.

يمكننا الآن بعد ذكر هذا كله أن نقول إن الكتب التي نتناولها تحدد ثلاثة مصادر من النصوص التأسيسية على صلة بالفكر السياسي الإسلامي: القرآن، والسنة النبوية بأحاديثها وأفعالها، والتجربة التاريخية. وبالفعل، دأب المؤلفون

---

(40) إن القراءات التي يمكن الإحالة إليها لا تعد ولا تحصى. على سبيل المثال لا الحصر، يمكن الرجوع إلى: أبو حامد الغزالي، **المستصفى من علم أصول الفقه** (القاهرة، 1937 [1356 هـ])، ج 1، ص 79-80.

(41) Madigan, pp. 50 ff.

المسلمون على الاستشهاد بالقرآن بكثرة في ما يتعلق بالقضايا السياسية ومسائل مختلفة أخرى، شأنه في ذلك شأن الكتب المقدسة الأخرى[42]. وعلى الرغم من جميع ثوابته وقواعده الحكمية التي يتحدث بعضها عن ضرورة الطاعة والالتزام بالتكاليف، ويتناول بعضها الآخر تساوي المسلمين جميعهم أمام الله، فإنه لا يُمكن من الناحية العقلية عَد القرآن مصدرًا للفكر السياسي الإسلامي. ولا يعود السبب في ذلك فحسب إلى اكتساب الاستشهادات القرآنية - خصوصًا تلك المستخدَمة، على حد سواء، في الدفاع عن المواقف المؤيدة لإطلاق يد السلطة أو المؤيدة لإرساء المساواة بين الجميع - معانيَ متجاوزة لحدود خطابها الفعلي خلال إقحامها في النقاشات السياسية التي تنبع من أماكن أخرى، بل أيضًا إلى واقع أن هذه الاستشهادات، لكي تصبح مفهومة وفق الاصطلاح القرآني ككل، يمكنها أن توظف بصورة أكثر نفعًا إذا ما نظر إلى ترتيبها المشترك في نصوص محددة تتعلق بتصريحات مختلفة في هذا الصدد، وإذا ما درست سياقات انتشارها ودوافعها، وبُحث في القيمة التواصلية والرمزية التي تحملها، مع التركيز على الكيفية التي تتغير فيها هذه الظاهرة التاريخية الفكرية على امتداد الزمن.

لا يُستساغ القول إن التفاسير السياسية للقرآن، أي قراءة القرآن ككل في سعي إلى بناء نظرية سياسية، وليدة ظاهرة نشأت في القرن العشرين وارتبطت

---

(42) يرى الكاتب أن استخدام القرآن والاستشهاد بآية في المسائل المختلفة في الإسلام مشابهان من الناحية الطوبولوجية لاستخدام الكتب المقدسة الأخرى في النقاشات والجدالات الدينية والتشريعية. وفضلنا عدم استخدام اللفظ المشتق من الطوبولوجيا في المتن لصعوبة الصورة التي يستعيرها الكاتب في هذا المقام. فالطوبولوجيا فرع من الرياضيات يُبحث فيه عن الخصائص غير الكمية للشكل الهندسي (محيطه، مساحته، عدد أضلاعه وغير ذلك)، إذ تُدرس الأشكال الهندسية وهيئاتها بالنظر إلى علاقات بعضها ببعض من زاوية رمزية إن صح القول. فعلى سبيل المثال، تتساوى الدائرة والمربع من الناحية الطوبولوجية لناحية شكليهما، فالمربع دائرة قد ضُيقت جوانبها فتشكلت منها الزوايا القائمة والدائرة مربع قد كُورَت زواياه فاستدارت (وثمة صيغ رياضية تحدد كيفية الانتقال من الدائرة إلى المربع والعكس). والحال نفسها تنطبق على القطع الناقص أو الشكل الإهليلجي (elliptic) والمستطيل في مثال آخر. وفي مقامنا هنا، قد يختلف أسلوب استخدام القرآن في السياقات التشريعية عن أسلوبه في حالة التوراة مثلًا، إلا أن كلا النصين، من ناحية طوبولوجية، يتساوى في موقعه خلال الاستشهاد به كونه نصًا مقدسًا صادرًا عن الله. (المترجم)

بصعود الأصولية الإسلامية التكاملية، وأنه لا سابق لذلك في العصرين الكلاسيكي والوسيط. ويُشبه هذا الموقف القولَ المتواتر في أيامنا هذه عن أن الإسلام يُشكل «دينًا ودولة» في آنٍ، والذي لم يكن سوى نتاجٍ فكري في القرن العشرين نفسه. ولم يكن القرآن في التقاليد الكلاسيكية والقروسطية موضع تأمل فكري يُعتد به؛ لقد تم تأويل الاستشهادات القرآنية، بما لها من منزلة وثقل استثنائيين، لدعم رؤًى سياسية متعارضة بشدة ومدها بالشرعية والسلطة. لكن، لم تُشكل تلك الاقتباسات بذاتها هذه المواقف. وبالطبع، ينطبق هذا الأمر على الدعم والاستقطاب اللذين حظي بهما نص الكتاب المقدس في إطار ديانات توحيدية أخرى خلال أزمنة ما قبل الحداثة[43].

يمكن أن ينطبق الأمر نفسه على الحديث النبوي الذي يُعد المكون الثاني من مكونات النصوص الإسلامية التأسيسية، وهو مجموعة الروايات التي تَنسِب إلى النبي محمد جملة من الأقوال والأفعال، والتي يتوزع مداها على ما هو نبوي وعقائدي وصولًا إلى العناصر الوعظية والبيانات التوجيهية والأفعال الأنموذجية في ما يخص مسائل دقيقة التفصيل. وباستثناء بعض القضايا الطقسية والتعبدية، والعدد القليل من المسائل ذات الجوانب التطبيقية والعملية (الزواج، الطلاق، غنيمة الحرب)، فإنه لا يمكن القول إن النصوص الإسلامية التأسيسية توفر أسس الفكر السياسي الإسلامي إلا بصورة غير مباشرة بوصفها مصدرًا مهمًا للاستشهادات ذات الأسانيد الملتبسة في معظم الأحيان، والتي تؤيد مواقف معينة نشأت عن مفاهيم الملكية الإسلامية وممارساتها والفكر السياسي الذي ارتبط بها وتوالد بفعلها، والتي يمكن عمومًا التفكير في أنها قد حافظت على وجودها كاستمرارية لمفاهيم الملكية والسلطة المسكونية الجامعة خلال العصور القديمة المتأخرة. وفي هذا الإطار كله، كان عنوان الخلافة تحديدًا شرعيًا وتخصيصًا ذا خلفيات تاريخية وتقنية سنناقشها في ما يلي[44].

---

(43) P. Buc, *L'ambiguïté du livre. Princes, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au moyen age* (Paris, 1994), passim.

(44) A. Al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian and Pagan Polities* (London, 1997), pp. 163 ff.

ثالثًا، إن فهم الاختلافات الطائفية وتحليلها - وقد كان المسلمون الأوائل أكثر تمرسًا في ذلك بفعل الصراعات السياسية الحادة التي ولدت المذاهب السياسية - الدينية المختلفة - بوصفها منطلقًا أساسيًا لفهم بدايات النظرية السياسية، أمر محل نقاش وتساؤل نظرًا إلى اعتبارات واهتمامات متعددة ومتساوقة. وعلى الرغم من أن تصريح وات في ما يتعلق بميل المسلمين إلى التعبير عن النظرية السياسية في قالب تاريخي[45] يحظى بشيء من الأهلية، فإن هذا لا يصح إلا بالنظر إليه من زاوية أن الاختلافات الحالية والأفكار السياسية المطبقة أحيانًا تتجه إلى إعادة صوغ نفسها في قالب من التأملات والذكريات الرثائية أو الانتقامية المتعلقة بمناشدة العدالة والمظلومية الموروثتَين، أو تميل إلى الارتباط بهذا الإرث، خصوصًا ما يتعلق منها بالصراعات العربية المبكرة حول قيادة الأمة وزعامتها وما خلفه ذلك من حروب أهلية دارت رحاها في القرن السابع الهجري. بناء عليه، وكما في موضوع الحض على الرجوع إلى النصوص التأسيسية واستدعائها، يتم الاستشهاد بالأحداث الماضية لدعم موقف معين أو رفضه، ويُرسم خط انتسابي، عادة ما يكون تخيليًا، بين الواقع والحدث لتقديم برهان تبريري محدد. أضف إلى ذلك أن هذه التأملات والاستعادات للذكريات لا تُعد إلا مكونًا في الإفصاح عن التمايز الطائفي وليست الأساس المفهومي للفكر السياسي الإسلامي الذي نشأ عن أمور أخرى. وقد كان المرء يتمنى بالطبع لو أن الباحثين الذين عالجوا التعاليم السياسية الخاصة بالمذاهب الإسلامية كانوا واعين إلى العمل المُنجز في مجالات تاريخية أخرى ذات آفاق مقارنة ومواقف مفهومية ومنهجية. وهنا، يمكن أن نلاحظ فحسب بدايات جهد مماثل أُنجز بمقاربة اجتماعية تاريخية، وأن نرى التمايزات التي يُنشئها بين العنصرين الاجتماعي والتاريخي من جهة، والعنصرين العقائدي واللاهوتي من جهة أخرى[46]، وهي تمايزات تغاضت عنها الدراسات موضع الفحص كما سنبين ذلك.

(45) Watt, *Islamic Political Thought*, pp. 36-37.

(46) E. Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen un Gruppen* (Tübingen, 1912).

إن هذه الاعتبارات المتعلقة بالارتباك الكرونولوجي، وحدها، كفيلة بإبطال الافتراض القائل بأن التاريخ الإسلامي، وفي أكثر جوانبه أهمية، يمكن أن يكون «مشتقًا» من عقل النبي محمد والنصوص الإسلامية التأسيسية فحسب. ولا يصح هذا القول إلا بصورة رمزية خطابية تستجر في طبيعة الحال عواطف الشفقة والرثاء لحال هذا التاريخ، وهي، بدورها، مواقف لا يُستهان بتأثيرها وفِعلها. ناهيك باعتبارات الموثوقية التي تنقض التواريخ الإنسانية - ما خلا تاريخ بعض الثقافات الفرعية التي تم تصورها على شاكلة «مجتمعات نصية» - وتبطل إمكان أن تكون مبنية ومدارة ومحددة على أساس **كتاب مقدس**. وينتج من هذا أن العلاقة بين الكتاب وما هو مُستنبط منه ظاهريًا تنادي بتطوير طرائق المعالجة والبحث. وعلى هذا الأساس، فإن ما يمكن أن يرشح عن هذا كله هو أن ثمة تأثيرًا مستمرًا لعقيدة تأريخية مؤسساتية منتقلة قد حكمت، إلى وقت قريب، سبل فهم الإسلام عمومًا، بما في ذلك تاريخ الفكر السياسي الإسلامي، وسيكون هذا مدعاة تعليق وتعقيب في الصفحات الآتية.

تنشأ هذه القابلية للسماح بالمفارقات الكرونولوجية والابتعاد من المتطلبات المعيارية للبحث التاريخي عمومًا في مجال دراسة التاريخ الإسلامي من ضرورة اللجوء إلى بناء سردي محدد واستيعاب مفهومي معين لهذا التاريخ. ويتطلب اتساق هذه المقاربة، وعلى نحوٍ غالبًا ما يكون مخالفًا للواقع وغير قابل للتصديق، تكرارًا وإعادة تأكيد لبعضٍ الموتيفات والأنماط في طريق تصور التعاقب والتسلسل الحاكمين لسير الأحداث التاريخية الكبرى. ويلزم من هذا تهميش للأحداث المركزية والأنماط التي يخضع لها تفاعل الأحداث - والذي يُفهم على نحو واسع في إطار المدد الزمنية المختلفة - كما سنبين آنفًا. وبشكل عام، يُفهم التاريخ «الإسلامي» بأنه الانفجار المفاجئ والغريب لديانة محددة وحركة كبرى من الغزو استطاعت فتح جزء كبير من العالم، وأنه يمكن فهمه في إطار «الدين» الكامن في **كتاب مقدس** ونصوص تأسيسية أخرى، وبنسبة أقل، في «التقاليد العربية». وتؤدي هذه المكونات ما يشبه دور برنامج وراثي نشأ منذ لحظة التأسيس الأولى. وهذا يعني تقديم الإسلام بوصفه دينًا كاملًا وتامًا في بداياته المستندة إلى الكتاب المقدس الخاص به وإلى موروثه العربي القبلي الإضافي،

وبوصفه مقيدًا بالكامل بالظروف التي أحاطت بمراحل تكوينه الكتابية والجغرافية الإثنولوجية، ثم إنه ينتج من ذلك أن يُنظر ضمنيًا إلى تاريخه اللاحق على أنه سلسلة من بريق تلك البدايات والتماعاتها. ويمثل هذا الأمر نوعًا من الدراما التي تقوم مسبقًا بتحديد الأدوار، وأحيانًا، يمكن أن يشابه دراما نفسية ساخرة من ذاتها، تخلص إلى سرد تاريخي مؤسس على امتداد الخطوط التي تعكس النوع الملحمي في صورة مضادة له بالكامل؛ تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى الهجاء والكاريكاتور والجدال، يستند النوع الملحمي ونقيضه إلى تضخيم لمقياس العناصر والأجزاء المختارة موضوعًا لهما، والتي يُعمل لاحقًا على تقديمها كنائيًا بدلًا من الكل. وبتعابير سردية، فإن خطابًا كهذا عن التاريخ ليس إلا سردًا أحادي الوجه، وعوضًا عن أن يُمثل للقارئ منظورًا منهجيًا فإنه لا يتعدى أن يكون[47] سلسلة من التفاصيل المقياسية التي يصعب الانتباه إليها وتمييزها[48].

3. شراك الأصول المفترضة

يؤول ما تم تبيانه خلال عرضنا السابق للمكونات الكرونولوجية السردية التي تتضمنها الكتب موضع الدرس، وبصورة أكثر جوهرية، إلى ما يلي: يُنظر إلى التاريخ «الإسلامي» على أنه قد ولد مكتملًا بنحوٍ من الأنحاء،

---

(47) كعادته في استعارة الصور، يُشبه الكاتب هذا العرض التاريخي بضربٍ من ضروب النحت القديم يُعرف باسم bas-relief. هذه المنحوتات عبارة عن نقوش نافرة وصغيرة تُجعل على سطح أملس يُمثل خلفية المنحوتة. وبذلك، يكون الشكل الناتج ذا بعدين تقريبًا، فيما يكاد العمق يكون منعدمًا فيه. فتعطي المنحوتة في المجمل الانطباع بأنها «رُفعت» بالكامل من داخل السطح إلى الأعلى (اللفظ الفرنسي relief مشتق من الفعل relever الذي يعني «رفع»، والكلمة كلها من أصل لاتيني relievo، أما bas فتعني «منخفض» أو «قليل»، فالمعنى كله يصبح حرفيًا: منحوتة منخفضة الارتفاع. وثمة تقنية معاكسة تمامًا لهذا الرفع، فبدلًا من أن تكون الصورة خارجة من السطح تصبح داخلة فيه، وينقلب النقش النافر إلى نتوء غائر، وكأنه باستطاعتك النظر إلى الرسم نفسه من الداخل والخارج لأن الفكرة قائمة على اللعب بالعمق (نافرًا أو غائرًا) بشكل طفيف لتكوين شكل معين. أما في سياق المتن هنا، فيرى الكاتب أن هذه الكتابة التاريخية أشبه بهذا النوع من المنحوتات، ذلك أنها بتقنيتها الخاصة بها تجعل من الصعب إبراز التفاصيل وتمييزها لالتصاق الشكل تقريبًا بالخلفية (السطح) التي يقوم عليها. (المترجم)

(48) يُقارن: A. Olrik, «Epic Laws of Folk Narrative,» in: A. Dundes (ed.), *The Study of Folklore* (Englewood Cliffs, 1965), p. 137.

وقد تبددت الطاقات التي كانت كامنة في بداياته في وقت قصير، ولم يبقَ منها سوى أشكال تكرارية عنها على امتداد الزمن. وبفعل عشوائية النظام الداخلي لهذا التاريخ وهدره طاقاته الذاتية، فإن تلك الأشكال لا يمكنها سوى أن تُفهم بوصفها ضروبًا من الارتباك وفقدان الوجهة (العجز عن «التأقلم»)، والتهالك، والجمود، والانحطاط[49]. على هذا الأساس، وعلى نحو نمطي، نجد في أغلب الكتب المستخدمة الشبيهة بالكتب التي ندرسها بنية سردية هيكلية ذات كسوةٍ غير متسقة، ويتم تقديمها بوصفها العمود الفقري الكرونولوجي الذي انتزعت منه النظرية السياسية، كما الدينية،

---

(49) كانت الاستعارة المجازية المتسرعة التي تتحدث عن فكرة الانحطاط موضع تحليل مطرد، ونقاش مستعر وتفحص دقيق خلال نصف القرن الماضي، وليس أقله في سياق التواريخ الإمبراطورية وتحديدًا الحالة الأنموذجية لروما، والتي أدت إلى ازدهار الكتابة التاريخية حول العصور المتأخرة القديمة. وسيكون كافيًا في هذا المقام، ولغرض التوجيه العام إلى قراءة معتبرة، ذكر المراجع الآتية: R. Starn, «Meaning-Levels in the Theme of Historical Decline,» *History and Theory*, 14 (1975), pp. 1-31; R. Koselleck, *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema* (Stuttgart, 1980), pp. 214 ff. and passim; P. Chaunu, *Histoire et décadence* (Paris, 1984), passim; N. Yoffe & G. L. Cowgill (eds.), *The Collapse of Ancient States and Civilizations* (Tuscon, 1988); J. A. Tainter, *The Collapse of Complex Societies,* (Cambridge, 1988); A. Demandt, *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt* (Munich, 1984), esp. pp. 431 ff., 586 f.;

تفيد الصفحات المشار إليها في المرجع الأخير في مناقشة المفاهيم الثقافية - المورفولوجية الخاصة بفكرة الانحطاط التي نتناولها هنا، كما يفيد القسم الرابع منه في ملاحظة الاعتبارات المنهجية المتعلقة بهذه الحالة الأنموذجية [روما] بشكل عام؛ أما الحالة الأخرى ذات الصلة بالانحطاط العثماني، فيمكنها أن تعود بالفائدة على صعيد بعض الاعتبارات المنهجية التفصيلية. وفي ما خص «انحطاط الإسلام»، فإن الذخيرة الكلاسيكية من الدراسات لا تزال على حالها؛ ينظر: R. Brunschvig & G. E. von Grundebaum (eds.), *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam* (Paris, 1957);

إضافة إلى بعض الأوراق البحثية والنقاشات حول هذا الموضوع والتي عقدها باحثون تعاطوا برعب غير مبرر مع الاقتراح الذي قدمه دارس آخر (مارو (H. I. Marrou)) يمثل حقلًا بحثيًا أكثر تطورًا، وقد افترضت هذه المحاولة الجديدة أن يكون «انحطاط» الإسلام مسألة أكثر تعقيدًا مما ساد الاعتقاد به، وأن التلقي الشعبي للتاريخ الروماني قد لا يكون مفيدًا في مقاربة هذه الحالة الخاصة، Brunschvig & Grundebaum, pp. 109-123;

ينظر: A. Al-Azmeh, «Islam and the History of Civilisations,» *Tidskrift för Mellanöststudier*, 2 (2002), pp. 68 ff.,

(أعيدت طباعتها في الفصل الثاني من هذا الكتاب). وللتوسع في القراءة حول موضوعة الانحطاط والارتقاء في الكتابة التاريخية عن العصور القديمة المتأخرة، ينظر: P. Brown et al., «The World of the Late Antiquity Revisted,» *Symbolae Osloensis*, 72 (1997), pp. 5-90.

وتواريخ أخرى، في تعاقب منتظم بوصفها تمظهرات له وظواهر ثانوية على هامشه. وهذا الأمر بدوره مُطعم بعمليتين تحقيبيتين منسوجتين معًا غير أنهما مشوبتان بالكثير من التسرع والارتباك، وتتعلق الأولى بالسلاسل الأنسابية فيما تمثل الأخرى مخططًا عن الارتقاء والانحطاط. وبينما تُعد الأولى مألوفة في ميدان الكتابة عن التاريخ السياسي، تطّرد الثانية خلال استعراض التواريخ الثقافية والدينية التي لا يتميز بعضها من بعض في أكثر الأحيان بالقدر المطلوب.

بالنسبة إلى هذه الصورة المقدمة على نحوٍ بياني في مخطط بنائي، فإن محمدًا وخلفاءه الأقربين يظهرون حاملين كتابهم المقدس بيد، وممسكين بزمام عاداتهم البدوية بالأخرى، وقد اندفعوا على امتداد أفق التاريخ وأقاموا كيانهم السياسي في المدينة، ومن ثم أسسوا دولة قبلية في الشام، وانخرطوا في صراعات دموية مهلكة أعقبتها ولادة مذاهب وطوائف مختلفة ذات رؤى سياسية - دينية خاصة؛ لقد سميت هذه الرؤى «فكرًا سياسيًا» في الدراسات التي ننكب عليها هنا. ثم ظهر العباسيون واستندوا بصورة فاشلة ومتأرجحة إلى الإرث المختلط لأسلافهم في المدينة والشام، وفقدوا السيطرة على كل من الكتاب (لمصلحة طبقة العلماء وشريعتهم) والعصب القبلي (لمصلحة مجموعة من رعاة السلاطين الأتراك ذوي الخلفية العسكرية وسلالات خارجية أخرى). وبذلك، أسرعوا الخطى نحو الانشغال بعالم من الأوهام المتخيلة، بينما أصاب الاندفاعة الجينية الأصلية، أي الإسلام، تحجر ثقيل جعل منها حالة ضيق روحية وتقوائية، وتم استنفادها بالكامل، خصوصًا أن المسلمين باتوا تبعًا لفئة العلماء الذين، وبفضل قدرتهم على النطق باسم الكتاب وعنه، احتفظوا لأنفسهم بالبصمة التي خلفتها مرحلة صدر الإسلام على الجمهور، وعملوا على موضعة المسلمين في مواجهة الدولة، لا بل إنهم في نهاية الأمر قاموا بفصلهم عنها كليًا وقدموا نظرة استشرافية للمستقبل على طريقة الانفصال الذي أرسته الكنيسة الأرثوذكسية في ما بعد، حيث يكون رأس الهرم في المخطط التنظيمي متساويًا مع أشخاص آخرين لا في منزلة أعلى منهم، وتذكرنا هذه

النظرة بعقيدة الانفصال[50] الأنابتيسية[51] أكثر مما تذكرنا بمسلمي القرون الوسطى. من شأن السياسة أن تتخبط بالصراعات الدموية، ومظاهر الترف غير الإسلامية، ونزوات الجشع والظلم والغطرسة، لكن الكتب التي ندرسها عنها تعرض «الفكر السياسي الإسلامي» بصورة أشبه ما تكون بلاهوت كنسي[52] متزمت لا ناقة له في السياسة ولا جمل.

من هذا المخطط السردي لتاريخ الإسلام يُشتق التحديد الخاص بالفكر السياسي الإسلامي: تُستمد مواضيعه من الشقاء الدنيوي للديانة الإسلامية على امتداد الزمن. فابتداءً من العقيدة والمؤسسات الشرعية المرتبطة ظاهريًا بها، ينبع الفكر السياسي الإسلامي من الاندفاعات الطائفية ويتوالد من خلالها في الوقت نفسه، وينتشر بفعل ما يُفترض بالديانة أن تكتسبه من النصوص المقدسة، ويقع بصورة سريعة وحاسمة بين يدي التزمت العُلمائي الذي لا علاقة له بالسياسة، فيما يتنعم حديثو النعمة المستبدون مِن حاشية السلاطين وبطانتها والأمراء المنتصرون في الشرق برغد النظريات غير الإسلامية حول المَلَكية، ويقومون بتعليق سلطة الخليفة في خيال أثيري متوهم. وبردة فعل على هذا، يحاول بعض العلماء استعادة ما يمكن إنقاذه من تأثيرات الأصول الأولى وبصماتها من خلال إنتاج نظريات حالمة بشدة ومتفائلة للغاية حول النظام العام وتقديمها للخليفة، مستخدمين في ذلك طاقاتهم التخيلية الواسعة التي تُعد البقية الباقية من العدة التي يمتلكونها «للتأقلم» مع الظروف المستجدة. ومن الواضح أن

---

(50) عقيدة الانفصال (Doctrine of Separation): مجموعة من الأفكار المنتشرة بين مجموعات بروتستانتية تقضي بوجوب انفصال رعية الكنيسة عن «العالم الخارجي» المليء بالملوثات الدنيوية الضارة بالإيمان. (المترجم)

(51) الأنابتيسية (Anabaptism) أو الاعتقاد بإعادة تجديد العماد المسيحي، عقيدة بروتستانتية ظهرت في حقبة الإصلاح الديني وخصوصًا في القرن السادس عشر. آمن أتباع هذه العقيدة ببطلان العماد في الطفولة لأن الأطفال غير قادرين على الالتزام الديني ولا حرية لهم في الاعتقاد، ولذلك دعوا إلى تجديد العماد المسيحي للبالغين. (المترجم)

(52) المقصود باللاهوت الكنسي (Ecclesiology) دراسة تنظيمات الكنيسة وضوابطها وإجراءاتها. وفي هذا المقام، يتعدى التعبير حدود الكنيسة إلى فضاء أوسع يتمثل في كيفية بناء المؤسسة الدينية عمومًا مهما كان هذا الدين. (المترجم)

هذا النمط من التأريخ للفكر السياسي الإسلامي، والذي يحذو حذو هيكل تاريخي سردي أشمل، ينعكس جليًا في الكتب التي نتناولها في هذا المجال.

استطاع ألبرت حوراني منذ سنوات عدة، وإن على نحوٍ ضمني، إقامة الرابط بين التحقيب وفق معايير الموضوعات الكرونولوجية المتكررة الخاصة بالنشوء والارتقاء، وفهم المقولة التاريخية المسماة «الإسلام» بوصفها «ثقافة» مستمرة[53] يجري عادة اختزالها إلى الاعتقادات الدينية وتلخيصها بمجموعة الأوامر والنواهي المرتبطة بها، والتي ترافق تاريخ المسلمين الذين أُفرِط في الاعتماد على اتساع نطاق بداياتهم الدينية الخاصة بوصفها وسيلة لتعريفهم وتحديدهم. لقد تم تأكيد هذا الرابط والإفصاح عنه بصورة أكثر تفصيلًا وصراحة من خلال كتابات أخرى ظهرت بعد حوراني[54]. ووفق هذا المنظور، فإن السببية التاريخية، ولكونها ذاتية للإسلام ككل ومحكومة بالضرورات الجينية الوراثية، تؤول إلى ما تسميه دراسات الكتاب المقدس بدراسة الرموز، وتصبح اللحظة التاريخية اللاحقة على لحظة التكوين الأولى مجرد صور متقلصة عن تلك البداية ذاتها. وبغير اختلاف عن منهج دراسة الرموز، فإن البريق الزمني للأصل التاريخي، كما هي الحال هنا، يتحلى بنظير سحري يكمن في مفهوم التأثير من بعد. وتمامًا كالسحر، لم يستوفِ الأمر السبب الكافي لوقوعه، نظرًا إلى تركيزه الشديد على ما هو رمزي وعرضي وظرفي. وعلى هذا الأساس، يستشهد أحد مؤلفينا هنا بإصرار نايبول (V. S. Naipaul) على فكرة «تدفق الأصول» على امتداد التاريخ الإسلامي[55]، وهو ما يدعوه المستشرق الشهير غيب بطريقة تنديدية أنيقة «نواة الاضطراب في المجتمع الإسلامي»[56]. وإذا ما أراد المرء التحقق من السلسلة الجينيالوجية

---

(53) A. Hourani, «History,» in: L. Binder (ed.), *The Study of the Middle East. Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York and London, 1976), pp. 114-115.

(54) ينظر: M. Olender, *The Languages of Paradise. Race, Religion, and Philology in the Ninteenth Century,* A. Goldhammer (ed.) (Cambridge, Mass., 1992), pp. 54 ff.; Al-Azmeh, «Islam and the History,» pp. 72 ff.

(55) Black, p. 341.

(56) H. A. R. Gibb, *Studies in the Civilization of Islam,* S. J. Shaw & R. L. Polk (eds.) (London, 1962), p. 14.

لهذا المنظور، فإنه سيحتاج إلى تفحص المواقف التي تطورت في القرن التاسع عشر والتي مثلها بحق فيلهلم فون همبولت (Wilhelm von Humboldt) وإرنست رينان، حيث المخزون العرقي واللغة والخصائص الدينية عناصر متجاورة وحتمية وذات أصول جنينية تؤدي دورًا قاطعًا وجازمًا بالنسبة إلى تقرير العاقبة النهائية[57]. وللمفارقة، يتصور هذا المنظور البدايات الإثنولوجية الوراثية للإسلام ومسار الأحداث في تاريخ المسلمين بوصفهما متساويَين من الناحية المفهومية؛ تجسد التطورات التاريخية في أفضل الأحوال النتائج غير المستقرة للصراعات والصدامات وللمساعي الفاشلة التي حاولت تعديل الواقع المحيط، إلا أن ليس لها أي عواقب على طريقة فهم الاندفاعة الأولى في البدايات والأثر الذي خلفته.

وعلى نحوٍ غير مفاجئ تمامًا، وأخذًا بالفكرة القائلة بالاتساق المحكم للإسلام منذ البداية (ab initio)، فإن الظروف التي رافقت الانحطاط الثابت لهذه الديانة لا يمكنها سوى أن تكون كارثية، أو أن تكون طويلة الأمد ومثيرة للشفقة، خصوصًا عندما لا يُسمح للتحقيب التاريخي المعقد أن يأخذ موقعه في التحليل والفهم. وفي المخطط موضع الدرس، ينطبق الاحتمال الأول على السياسة، فيما يتعلق الثاني بالفكر السياسي والثقافة بصورة أعم، ويبدو هذا الأخير بعد الفحص الدقيق عملية إجرائية أقل مما هو ظرف ملازم. وما يتم نسيانه عادة في التفسيرات المعقودة حول البدايات هو، وبمعزل عن وساطة الزمن والظروف، أنه يمكن هذا التحليل ألا يكون بالضرورة مستندًا إلى أرضية صلبة: لا بد من وجود سبب ما حتى تكون البداية مؤثرة إلى هذا الحد، وإلا فإن تأثيرها في الزمن من بعد ليس إلا ضربًا من الخيال السحري.

---

(57) ثمة كثير من الدراسات اللافتة في هذا الصدد وفي ما يتعلق بالارتباط بين الإسلام ولحظة انطلاقته في الوسط العربي. من هذه الدراسات يمكن الرجوع إلى أحدثها عهدًا في:
M. Masuzawa, *The Invention of World Religions* (Chicago, 2005), pp. 171 ff., 186 ff., 192 ff., chap. 5, passim.

كان فريدريش ماكس مولر (Friedrich Max Müller) قد شكك كليًا في الادعاءات المماثلة، ليس أقلها مسألة الغموضية الشعرية التي تكتنفها؛ ينظر: Ibid., pp. 218 ff.

4. جذور الكتابة التاريخية

ثمة بالفعل تسلسل مميز من الرؤى إلى التاريخ الإسلامي الذي أوجزناه للتو، تنقلب بموجبه لحظة البداية البطولية بسرعة إلى سرد بطولي معكوس (anti-heroic) للشقاء الممتد على مر القرون. ونجد هذه الرؤى عند فولتير وهردر وهيغل الذين لا يجدر التبخيس في شأنهم بوصفهم مؤرخين، وعند رانكه ورينان وبوركهارت على سبيل المثال لا الحصر. ووفق معايير العقيدة التاريخية، فإن ما بين أيدينا في الكتب التي نناقشها إعادة صوغ ضمنية لفلسفة التاريخ الرومانسية الإحيائية التي نشأت عنها، خصوصًا في ألمانيا أواخر القرن الثامن عشر، دراساتٌ سياسية - اجتماعية متنوعة جمعها عنوانا **نظرية الدوائر الثقافية** (kulturkreistheorie) **ودراسة رؤى العالم** (Weltanschauungslehre)، وهي مفاهيم ثقافية مورفولوجية ارتبطت بشخصيات من قامة هردر وهامان ودي بونالد (de Bonald) وفون همبولت وبوركهارت وإرنست ترولتش (Ernst Troeltsch) وأوزوالد شبنغلر، ومع اختلاف في المعايير والتوجهات، ارتبطت هذه المفاهيم بشخصيات أخرى مثل هيغل ورانِكه[58].

كل وسط أو «دائرة ثقافية»، من قبيل «الإسلام» أو «الغرب»، يتميز أساسًا بسكون يطاول مكوناته كلها على النحو نفسه، ويمتلك نمطًا ثقافيًا مورفولوجيًا ثابتًا وخاصًا به. ويُعبر تاريخ هذا الوسط بشكل رئيس عن وفائه للأصول والجذور التي تتمثل في حالة الإسلام بالقرآن والقدوة النبوية المقرونة بالإرث القبلي، ذلك أن التاريخ هنا مستبدل بدراسة إثنولوجية مطبقة على «نمط ثقافي» معين. ويُفهم التاريخ، على أساس طبيعته الذاتية، وعلى نحوٍ كرونولوجي وجغرافي، بوصفه مجموعة من التواريخ المتجاورة التي حُكِم عليها ببطلان المقايسة في ما بينها. يمسي التاريخ بذلك مساحة واسعة

(58) ينظر تحديدًا: A. Hourani, «Islam in European Thought,» in: *Islam in European Thought* (Cambridge, 1991), chap. 1; A. Hourani, «Islam and the Philosophers of History,» in: *Europe and the Middle East* (London, 1980), chap. 2; M. Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam,* R. Veinus (trans.) (London, 1988), pp. 85 ff.; G. Anidjar, *The Jew, the Arab* (Stanford, 2003), pp. 120 ff.; Al-Azmeh, «Islam and the History,» pp. 75 ff.

للتصنيف الإثنولوجي[59]. ويُعتبر كل ما لا يتساوق مع الاندفاعات الأولية المفترضة والطاقات المختزنة في النمط الثقافي المورفولوجي عاملًا خارجيًا، أي إنه عنصر مفسد أو «تأثير» بالغ التعقيد للملوثات الخارجية الغريبة، ويتم تجريد التحولات التاريخية من ثقلها الخاص ويُنظر إليها على أنها تعديلات طرأت على أصل ثابت، أو أنها تغيرات مورفولوجية خادعة، كما قال شبنغلر، نتجت من شوائب خارجية من قبيل التأثير الهيلينستي في الإسلام الوسيط و«التغريب» في الأزمنة المعاصرة. وغالبًا ما يُعد هذا الملوث الأخير، أي التأثير الغربي في الإسلام، سببًا لِـ«أزمة هوية» تفضي بدورها إلى حركة «رجوع» إلى الإسلام الذي تكون فيه الأصولية تمظهرًا متطرفًا عنه، وإنما في مكانه الملائم؛ ناهيك بالمشاكل المتعلقة باستخدام مفاهيم عابرة للتاريخ عن الهوية، أو الواقع الذي يُظهر الحضارة الإسلامية، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى الحضارتين الرومانية والإغريقية، وكأنها غير موجودة إلا في ذاكرة الكتب وطياتها. إن مفهومًا كهذا هو ما يجعل معالجة بلاك (وآخرين غيره) لِـ«الفكر الإسلامي المعاصر» محل سؤال وتدقيق.

لا يمكن هذا الارتباك في فهم التاريخ أن يعيقنا هنا، كما أن أهمية هذه التحديدات في هذه الدراسة تقع في الخلوص، بشكل ضمني أو علني، إلى أن المسارات التاريخية - الإسلامية والغربية على سبيل المثال - غير قابلة للانتقال في جوهرها. والحال هذه، فإنه يُمكن النظر إلى تلك المسارات، بصورة تباينية، على أنها تحمل منظورًا مقارنًا؛ من قبيل المنهج المقارن التعاقبي في دراسات الاستمراريات التاريخية والتحولات المختلفة (التحقيب)، والمنهج المقارن التزامني المرتبط بالأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع التاريخي. إن التستر خلف المناهج المقارنة التباينية في التاريخ هو بالفعل واحد من سياقَين سرديين مضادين يُقاس التاريخ الإسلامي بالنسبة إليهما. ويتمثل الأول في السرد الخاص بارتقاء الرومانسية ومعها الشعوب الجرمانية إلى موقع

---

(59) ينظر الفصل الأول من هذا الكتاب «مجازات الرومانسية التأريخية وزمنياتها، الحديثة والإسلامية».

المركزية التاريخية العالمية، وهو سياق يحظى ببعض المعقولية الجغرافية - التاريخية وفق معايير التاريخ العالمي الحديث إذا ما أُقصيَت منها المفاهيم الخاصة بالقرن التاسع عشر. والسياق السردي الآخر ناشئ من الظروف السياسية التي أعقبت الحرب العالمية الثانية، وقد اكتسب طاقة سياسية متجددة في الآونة الأخيرة، وهو سرد متعلق بالتراث «اليهودي - المسيحي». ويتمتع هذا المصطلح، في إطاره البروتستانتي التاريخي، بأهمية قصوى وارتباط وثيق بدراسة الرموز في الكتاب المقدس، ويحظى بثقل أيديولوجي معتبر إلى اليوم، خصوصًا في الولايات المتحدة وفي أوروبا أخيرًا، إلا أنه يحمل القليل فحسب من الاحتمالية التاريخية. وفي المحصلة، فإن هذه العقيدة التاريخية الرومانسية تميل أيضًا إلى نسخ الاعتراضات التي أبداها المسلمون من ذوي الاتجاهات التقليدية المحدَثة في الأزمنة المعاصرة: نتكلم تحديدًا على الخطابات التاريخية المبنية على التعارض القائم بين نقاوة الأصول وعوامل تلويثها، بين العناصر الداخلية والخارجية، بين ما هو موثق ويكتسب أهلية محددة وما هو مشكوك في أمره، وبين ما يتحرك باستقلالية وما يرتهن إلى الآخرين في حركته[60].

في زمن النزعة المحافظة الجديدة التي يقصد بها هنا استرجاع التصورات التي افتقدت الشرعية حتى عهد قريب بتجلياتها المختلفة، وما يصاحب تلك التجليات من تشدد حاد تطغى عليه الاحتفالية في بعض الأحيان كما لو كان ذلك انتصارًا على كل ما كان جليًا، لكنه كان في الوقت عينه معطلًا بفعل التأثير الهدام لليساريين ومناهضي الاستشراق وغير ذلك من المصادر التي تشيع الغموض والإبهام، يمكننا أن نتوقع أن تصبح هذه النظريةُ التاريخية الشديدة المحافظة الأساسَ المتجدد للكتابة عن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي. إن النزعة المحافظة المحدثة في الدراسات الغربية عن الإسلام هي هنا إعادة تأكيد لطاقة مفهومية قديمة جرى تعطيلها تعود إلى حقبة تأسيس هذا الحقل البحثي

---

(60) لقراءة بعض الإيضاحات في هذا السياق، ينظر: Aziz Al-Azmeh, «Geschichte, Kultur und die Suche nach dem Organischen,» in: J. Rüsen, M. Gottlob & A. Mittag (eds.), *Die Vielfalt der Kulturen: Erinnerung, Geschichte, Identität 4* (Frankfurt, 1998), pp. 89 ff., passim.

وهو الفصل الأول من هذا الكتاب.

التي تلت مرحلة اختبارية مبتكرة في الأغلب وإن كانت ذات نتائج معرفية مشكوكٍ فيها أحيانًا، وقد شهدنا ذلك بعد نشر كتاب إدوارد سعيد **الاستشراق**[61] في عام 1978 حيث عارض هذا المنهجُ الأساسَ الذي استندت إليه الانعطافة الثقافوية والحضارية في الدراسات الإنسانية، وهي استدارة ارتبطت بتصورات السياسة الدولية (وبعض ممارساتها).

وفق ذلك المنظور الثقافوي والحضاري للتاريخ، والذي تعكس فيه كل من وجهتي النظر المتعاطفة مع ما هو أجنبي وتلك المعادية له صورة الأخرى في سياق ادعائهما وجودَ اختلاف نوعي بين الإسلام والغرب، فإن مفهوم اللامقايسة، وفكرة عدم التساوق الضاربة عميقًا في التاريخ، يمثلان صورتين عن المخيلة التي شيدت غالبًا مفاهيم الأطراف المرتبطة بتلك الانعطافة الحضارية، أعني بها التيارات الحوارية، وتلك الصدامية أو الداروينية الاجتماعية (من هؤلاء يمكن أن نذكر بصورة حاسمة البروفيسور برنارد لويس[62] (Bernard Lewis) والوزراء الإنجيليين والمحافظين الجدد في الولايات المتحدة)[63]. وربطًا بهذه الانعطافة، ثمة منظور عسكري، أو ذو طاقة عسكرية كبرى، عن السياسة الدولية الراهنة (صراع الحضارات أو الحرب في ما بينها) يتطلب سردًا تاريخيًا ذا نزعة تناحرية دائمة يكون ناشئًا عن عدم التساوق

---

(61) E. Said, *Orientalism* (London, 1978).

(62) لعل البروفيسور لويس من الأكاديميين القلائل الذين أشاد بهم تيار صاحب واتهامي من اللوبي السياسي الأكاديمي بين المحافظين الجدد في الولايات المتحدة من ذوي الاهتمامات بدراسات الشرق الأوسط (www.campus-watch.org/recommends.php). ومن بين الآخرين المشاد بهم على أساس موثوقيتهم البروفيسورة كرونِه.

ينظر النداء المرتفع الصوت لـِ: M. Kramer, *Ivory Towers on Sand. The Failure of Middle Eastern Studies in America* (Washington, DC, 2001); B. Lewis, *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East* (New York, 2004),

(وفيه الفصل السيئ السمعة المعنون «جذور الحماسة الإسلامية»).

ينظر التعليقات في: Z. Lockman, *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism* (Cambridge, 2004), pp. 130 ff., 173 ff., 251 ff., chap. 7, passim; P. Waldman, «A Historian's Take in Islam Steers U.S. in Terrorism Fight,» *Wall Street Journal,* 3/2/2004; G. Salamé, *Quand l'Amérique refait le monde* (Paris, 2005), pp. 440 ff.

(63) ينظر: A. Al-Azmeh, «Civilisation, Culture and the New Barbarians,» *International Sociology*, vol. 16, no. 1 (2001), pp. 75-93.

النوعي المستحكم بين الشرق والغرب، وذلك في صورة بيان تاريخي عن الحضارة «الإسلامية» الشديدة الغرابة والمتسمة باللاعقلانية والمهددة بالخطر، ما يستدعي جهدًا خاصًا لجعلها مفهومة لِـ «القارئ الغربي».

قبل أن نمضي قدمًا في بحثنا، ثمة ملاحظة أخيرة تتعلق بهذا المنهج المحافظ المحدَث يجب إيرادها، وهي تتعلق بالموقف ذي المكانة الكلاسيكية والذي ما زال سائدًا في أوساط بعض الباحثين في الدراسات الإسلامية، وهو النفور مما يُمكن تعريفه بغموض وبشيء من الاستخفاف والحذر بـ «نظرية». ويدل هذا على تفضيل وميل ضيقَي الأفق إلى تهميش ناشئ جزئيًا من تهميش مؤسساتي آخر يتميز بالتساهل البحثي والذي وجدت الدراسات الإسلامية مكانها فيه زمنًا طويلًا. وثمة أخيرًا نوع من التشجيع لهذا الأمر تحفزه المواقف الشعبوية المطالبة بالتعرف أكثر إلى ظاهرة غريبة هي الإسلام، والتي تبدو لهذا الجمهور أنها تصبح في كل يوم شاذة ومحيرة أكثر فأكثر.

لقد أشار ألبرت حوراني وآخرون إلى تأثيرات التهميش المؤسساتي والمفهومي. ويؤدي تهميش كهذا إلى ظهور أعمال أعدها دارسون في التاريخ الإسلامي، قال عنهم حوراني إن «مؤرخين آخرين لن يعترفوا بهم بوصفهم مؤرخين يتشاركون معهم الثقافة التاريخية»، وذلك لاستحواذهم على «الآراء العامة المشتركة في إطار الثقافة العامة والمعرفة الخاصة بزمانهم»[64]؛ وهو ما سماه مارسيل موس منذ زمن طويل «علم اجتماع غير واعٍ يثقل التأريخ البلدي»[65]. بناء عليه، فإن الافتراضات الشعبوية المشتركة حول التاريخ الإسلامي، خصوصًا تلك المتعلقة بغرابة هذه التاريخ وعدم قابليته للمقايسة، ما زالت تُعطى بعض الأهلية من بعض المؤسسات التي تُعتبر مرجعية في الدراسات الإسلامية، وما زالت تجد طريقها في التيار الرئيس للعمل البحثي

(64) ينظر: Hourani, «History,» pp. 98 ff., 113; Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, pp. 117 ff.

(65) ينظر: M. Mauss, dans: L. Febvre et al., *Civilization. Le mot et l'idée*, Centre International de Synthèse, Première Semaine international de synthèse 2 (Paris, 1930), p. 94.

في هذا المجال بما في ذلك الدراسات التي تتميز عادة برصانة وحس نقدي، والتي أصبحت الآن راضية بالحتميات غير المدروسة التي يخرج بها هذا الحقل تحديدًا والعمل البحثي الاحترافي عمومًا[66].

ثمة مسألة تلازم العقيدة التاريخية الرومانسية التي ناقشناها للتو وهي ذات أهمية قصوى لأهداف هذه الدراسة وتتمثل في تصنيف المواد الإمبيريقية التي تمت كتابة تاريخها وبناء أغراضها التاريخية ومواضيعها. فما زال بعض الدارسين، على الرغم من التطورات التي طرأت على الدراسات الاستشراقية، يرون أن في مقدورها إنتاج ثقافة فريدة من نوعها (sui-generic) تُسمى الإسلام. ويُبنى على هذا اقتراحٌ ضمني مفاده أن تاريخ الفكر السياسي يجب أن ينبع من هذه الثقافة، تمامًا كما هي الحال بالنسبة إلى «المجتمع الإسلامي» و«الاقتصاد الإسلامي» و«المدينة الإسلامية» في الأزمنة الماضية. ويتم استخلاص هذه القضايا ومثيلاتها في العادة من النصوص ذات الطبيعة الدينية التي وقفت موقف التاريخ الذي اعتُقِد ضمنيًا أنه قادر على عكس صورتها الحقيقية وتقديمها. إن التواريخ ذات الطبيعة المشابهة هي تواريخ داخلية النشأة وتكون محصلتها ناتجة من الأصول التي تؤمن الاستمرارية والتكرار عبر الزمن والتي يتم إيلاؤها الشأن الأكبر على حساب السببية التاريخية. ويقود هذا إلى مفارقة تاريخية كرونولوجية بالطبع، ويعكس صورة العدة المفهومية التي ساهمت في هيكلة التقاليد والتراث من الداخل، أكثر مما يوضح المفاهيم التاريخية التي استُدعيت

(66) حتى إن الباحثين المتميزين والواسعي والمعرفة والحذرين من الناحية المفهومية يبدون أنهم، وبشكل تلقائي تقريبًا، عرضة لهذه الاعتقادات العامة الشعبوية، وينتقلون من دون وعي من البيانات التلخيصية إلى مغادرةٍ للتواريخ كلها من غير جهد تدقيقي كافٍ، وتصبح أعمالهم غير ذات صلة بالجهد المفهومي وأهداف المقارنة التي يُعقد البحث من أجلها، كأنهم يُقدمون عملًا متسرعًا فيه من الاستهتار ما فيه إنما بلبوس المعرفة والاطلاع.

لمراجعة أمثلة حديثة العهد، ينظر المصادر المختارة هنا اعتباطيًا: J. Assmann, *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa* (Munich and Vienna, 2000), p. 27, note 41; J. Lambert, *Le dieu distribué. Une anthropologie comparée des monthéismes* (Paris, 1995), pp. 245 ff.; L. K. Little, «Cypress Beams, Kufic Script and Cut Stone: Rebuilding the Master Narrative of European History,» *Speculum*, vol. 79, no. 4 (2004), p. 928.

لدراسة هذا التراث[67] وتفسيره. وفي أي حال، تُشكل «التقاليد» مجموعة من الفرضيات في شكل سردي يتم تقديمه لبيان حقيقة ما يبدو للدارسين المحدثين، بعد أن بدا لِلاهوتيين القروسطيين، أنه تكراريات طقسية، في حين أنه مثل في الواقع مستجدات تم تصورها على أنها استمراريات للماضي؛ فالتكرار والتأويل أمران متكافئان من الناحية الوظيفية في مواضع عدة، خصوصًا في بنية التقاليد المتماسكة. ويمكن التعبير عن قضايا مختلفة في إطار التقاليد والتراث، لكنها ليست بالضرورة **على حساب** التقاليد نفسها. فلا يمكن التفسير أن يكون في مستوى الموضوع الذي يُفسره ولا يمكنه أن يستخدم لغته؛ يلزم من هذا أن السرد التاريخي لا يمكن أن يتوحد مع الوثيقة التي يستند إليها ولا يمكنه ببساطة أن يكون ملخصًا عنها أو إعادة صوغ لها.

ملاحظة منهجية أخيرة لا بد من إيجازها بما يُشبه المصطلحات المجردة التي سيتم التأسيس لها بصلابة في ما بعد عندما نمضي قدمًا في النقاش التاريخي الجوهري. تعنى هذه الملاحظة بالطريقة التي يُقارب فيها تاريخ الفكر السياسي والتاريخ الفكري عمومًا؛ إذ إننا نجد أن تاريخ الفكر السياسي الإسلامي في الكتب التي نتفحصها هنا قد كُتِب استنادًا إلى النصوص التأسيسية ذات التاريخ الفكري والتي سادت قبل ظهور الأنثروبولوجيا التاريخية، وتاريخ الأديان والعقليات، وعلم اجتماع المعرفة، وتقنيات التحليل النصي المفهومية والبلاغية، وبراغماتيات الخطاب، بعيدًا مما أرسته الفيلولوجيا الوضعية

---

(67) ينظر على سبيل المثال: عبد الله العروي، **مفهوم التاريخ** (بيروت؛ الدار البيضاء، 1992)، ص 283 وما بعدها؛ Q. Skinner, «Meaning and Understanding in the History of Ideas,» *History and Theory*, vol. 8, no. 1 (1969), pp. 10 ff.; M. Foucault, *The Archaeology of Knowledge,* A. M. Sheridan Smith (trans.) (London, 1972), pp. 3 ff., 11 f., 21 f., 141 ff..

وللقراءة عن «نزعة تقدمية راديكالية» كأساس يُبنى عليه في دراسة تاريخ الأديان مع ملاحظة أهمية بنية التقاليد وما شاكل، ينظر على وجه الخصوص: M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion* (Paris, 1985), pp. xv ff., chaps. 2-3, passim.;

وحول مفهوم التراث عمومًا ينظر تحديدًا: S. Wiedenhofer, «Tradition, Traditionalismus,» in: R. Koselleck et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe,* 4th ed. (Stuttgart, 1992), vol. 6, pp. 607-649; P. Boyer, *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse* (Cambridge, 1990), pp. 2 ff., 10, 32 ff., 79 ff., 118.

الأساسية التي هيمنت على الدراسات الإسلامية حتى الماضي القريب[68]. وعندما يُوجه النقد إلى قولبة الأفكار السياسية في السياقات النصية، فإنه يتم اعتباره عمومًا نحوًا من أنحاء القولبة السياقية الكسول، كما أنه يتم عمومًا بواسطة إحالة ضمنية إلى تصور أيديولوجي بالغ «الرقة» من قبيل آليات التسخير والتبرير، من دون أن تُنتقد الوسائل الأكثر تطورًا وتأثيرًا في مقاربة القولبة النصية[69].

نرى أن الآليات الشبيهة بتلك التي تُوظفها الكتب موضع النقاش تتعمد ألا تصرف جهدًا كافيًا نحو الانتباه إلى تعقيدات التاريخ الفكري أو تاريخ الفكر بشكل عام، أو إلى تقنيات القراءة الملازمة له[70]، كما أنها لا تهتم بتمييز الفارق بين الموضوعات المتكررة والمفاهيم المفصلية والأفكار الرمزية

---

(68) Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, pp. 85 ff.

(69) على سبيل المثال، وفي الحقول ذات الصلة المتخصصة بالعصور القديمة المتأخرة والفكر السياسي الأوروبي القروسطي، يمكن الرجوع إلى الأعمال الغنية والمتنوعة لكل من جورج دوبي (Georges Duby): Georges Duby, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme* (Paris, 1978);

وجانيت نلسون (Janet Nelson): Janet Nelson, «Kingship and Government,» in: *New Cambridge Medieval History,* T. Reuter (ed.) (Cambridge, 1999), pp. 95-129; Janet Nelson, «Kingship and Empire,» in: R. McKitterick, (ed.), *Corolingian Culture* (Cambridge, 1994), pp. 52-87; Janet Nelson, «Kingship Law and Liturgy in the Political Thought of Hincmar of Reims,» *English Historical Review,* 363 (1977), pp.241-279; Janet Nelson, «Symbols in Context: Inauguration Rituals in Byzantium and the West in the Early Middle Ages,» *Studies in Church History,* 13 (1976), pp. 97-111;

وأفريل كاميرون (Averil Cameron): Averil Cameron, «Eusebius of Caesarea and the Rethinking of History,» in: E. Gabba (ed.), *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano,* Biblioteca di Athenaeum, I (Como, 1983), pp. 71-88; Averil Cameron, «The Construction of Court Ritual: The Byzantine *Book of Ceremonies,*» in: D. Cannadine & S. Price (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremony* in *Traditional Societies* (Cambridge, 1987), pp. 106-136.

(70) القراءات في هذا المجال غنية ومتنوعة. ينظر على سبيل المثال: L. Krieger, «The Autonomy of Intellectual History,» *Journal of the History of Ideas*, vol. 34, no. 4 (1973), pp. 449-516; P. Burke, «Context in Context,» *Common Knowledge*, vol. 8, no.1 (2002), pp. 152-177.

للاطلاع على وجهة نظر متوازنة حول تطورات حديثة العهد، ينظر: G. M. Spiegel, «History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages,» *Speculum*, vol. 65, no. 1 (1990), pp. 59-86.

بالطبع، إن هذه الاعتبارات ليست جديدة بالكامل، وليست مقتصرة على المفاهيم ما بعد البنيوية حول النص والنصوصية؛ ينظر على سبيل المثال: H.-I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique,* éd. rév. (Paris, 1983), pp. 665 ff.; B. Stock, *Augustine the Reader* (Cambridge, Mass., 1996), pp. 138 ff.

والتأشيرية المستخدَمة بوصفها لوازم طقسية من جهة، والعبارات المبتذلة من جهة أخرى، ولا تتكلف عناء النظر في المقاربات التاريخية - الأنثروبولوجية ومفاهيم العقلية وفحوى الطقوس السياسية وغير ذلك الكثير. ولا يُعتنى كثيرًا بملاحظة الفارق بين الأفكار ذات المضمون الاقتراحي المتماثل التي يمكن أن يُعبر عنها في إعدادات ومواضع خطابية متفرقة. ويتم تبسيط العلاقة الاجتماعية السياسية الخطابية المعقدة بين المنهج الوصفي والمنهج التوجيهي في الكتابات الإسلامية الوسيطة حول السياسة إلى حدود القطبية المستحكمة بين الهوية ونقيضها. ويتم تناول «الأفكار» ببساطة لأجل الخروج بتعبيرات اقتراحية بصرف النظر عن البراغماتيات والجماليات التي تؤثر في نمط تلقيها، ولا يُلتَفت بشكل كافٍ إلى الفرق بين أنواع هذه التعبيرات والمفاهيم؛ وهي مسائل ذات إرشادات معتبرة يُمكن استخلاصها من السيميائية العربية القروسطية وعلوم بلاغتها. ويجب على المرء ألا يتسلح بنظرة عميقة في خصوص العمل النصي ليتبين أن النص (بما في ذلك النصوص التي تناقش مسائل سياسية) يمثل أكثر من مجرد تجميع لبياناته المتفرقة، وليعرف أنه أكثر من مجرد أرشيف محفوظ.

بناء عليه، إن التقديمات الذاتية التي تقوم بها مجموعات ذات أفكار خاصة يمكن أن تكون مجالًا ملائمًا لدراسة هذه الأفكار نفسها، وذلك تماشيًا، في هذه الحالة الخاصة، مع التوافق المثالي بين «المجتمع المسلم» والأفكار السياسية التي يُولدها، إلى درجة تصبح فيها بيانات وات وكرونِه التي يسعيان فيها إلى قراءة الأفكار في سياق الممارسات السياسية ويحاولان الكشف بشكل غير مباشر عن افتراضاتها[71] كأنها قراءة للممارسة أقل مما هي تبسيط جذري للعلاقة بين النظرية والتطبيق من خلال افتراض توافق بينهما: إنه التوافق المباشر الذي «تعبر» فيه النظرية ببساطة عن الممارسات التي تكون غريزية بعض الشيء ومبرمجة مسبقًا بفعل جذورها، أو التوافق غير المباشر الذي تُفهم فيه النظرية كأنها مجرد موقف اعتذاري تبريري يُسمى «التشريع». ويعبر بلاك عن هذه

(71) Watt, *Islamic Political Thought*, p. x; Crone, *Medieval Islam*, p. ix.

الافتراضات الضمنية جيدًا عندما يذكر في معرض حديثه عن دولة النبي محمد أن «المفارقة كانت في امتلاك المسلمين القليل فحسب من عناصر النظرية السياسية لتطلعهم على ما كانوا يفعلونه»[72]. أما الباقي فكان الدين، ويُعبر عنه في هذا النوع من الكتابات التاريخية كنمط ثقافي إلزامي وثابت أقرب إلى الغريزة منه إلى الممارسة القصدية في السياقات السياسية والاجتماعية والثقافية والعقائدية والإمبراطورية.

في ضوء ما تقدم إلى الآن، يمكننا أن ننتقل إلى تصنيف الموضوع التاريخي المسمى «الفكر السياسي الإسلامي». والمفتاح لهذا التصنيف يستند إلى الطابع الإسلامي المنسوب إلى هذا الفكر بوصفه **الفصل المقوم** (differentia) له والذي يفرقه عن الآخرين. وبناء عليه، لا يُشكل الإسلام سوى مجموعة من المواضيع التاريخية إلا أنه يجعلها ذاتية التفسير **بوصفها** إسلامية. ويبدأ الفكر السياسي الإسلامي مع الإسلام وليس مع تاريخ الأفكار السياسية أو الممارسات السياسية، كأن اسم الإسلام يستحضر بنفسه تاريخًا مستقلًا. إن «المنهج اللاهوتيّ المَركز» (theologocentrism) كان دائمًا محل اهتمامٍ وتفضيل في الدراسات الغربية عن الإسلام[73]. أما اليوم، فإن الإسلام بلا شكٍ يعني دينًا قائمًا بذاته، لكنه في الوقت عينه اسم يقترن، عادة كاختزال أو شكل من أشكال التواضع على استخدامه بما في ذلك التوافق الأيديولوجي على توظيف هذا المسمى، بنظام تاريخي، وبثقافة، وبحضارة، وبشكل مفترض من التنظيم الاجتماعي، وبمجموعة من الناس، وبأمور مختلفة أخرى. أضف إلى ذلك أن الدين، بما فيه الإسلام، ليس نصًا تأسيسيًا وتأويلًا له، وليس مجرد تلقين شفهي وابتهال مرتبط به، فحسب، وإنما هو طقس ذو مدلول مهم، ونماذج تعبدية، وعقائد يحتدم الجدال الحي حولها، ومؤسسات اجتماعية، وأشكال سلطوية، وقواعد أخلاقية، وأساطير وسحر، وغير ذلك مما يتبدل بشكل كبير عبر الزمان والمكان وبحسب الفئات الاجتماعية وعلى أساس معايير أخرى.

---

(72) Black, p. 10.

(73) ينظر: Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, p. 104.

سيمّحي أثر هذه الاختلافات بشكل ملحوظ إذا ما اختُزِل تاريخ الإسلام وثقافته ومجتمعه إلى مجرد ديانة تحمل هذه العناصر اسمها، وستمّحي تحديدًا إذا اختُزِلت هذه الديانة بدورها إلى النصوص التأسيسية المرتبطة بها من غير الاكتراث بالاقتراح المتبصر الذي قدمه أرنولد توينبي بأن القرآن ليس إلا «أرضية صلبة» للتطور القانوني والمؤسساتي(74). إن هذا الاختزال يُغفل أيضًا التحذير الذي أطلقه ألبرت حوراني من أن «كلماتٍ من قبيل التاريخ الإسلامي لا تعني الأشياء نفسها في سياقات مختلفة [...]، إذ ليس ثمة من سياق تكون فيه هذه كافية بنفسها أو وافية لشرح كل ما تتضمنه. بتعبير آخر، إن 'الإسلام' والمصطلحات المشتقة منه تُعد 'أنماطًا مثالية' يجدر استخدامها بمهارة، وإذا كانت ستُستعمل كمبادئ في التفسيرات التاريخية فيجب أن يتم ذلك بمنتهى الحذر، مع الانتباه إلى تغيرات المعنى، وإلى ارتباطاتها مع أنواع أخرى». وبوصفه مفكرًا تصحيحيًا، يضيف مؤكدًا الاقتراح الذي قدمه كلود كاهِن (Claude Cahen) بأن التصنيف التاريخي وفق معايير جغرافية واقعية وعوامل زمنية أكثر أهلية في التحليل، من قبيل تلك المرتبطة بالقرون الوسطى وما قبل الثورة الصناعية، أو بمنطقة حوض المتوسط أو الشرق الأدنى، سيكون مناسبًا أكثر بكثير من إطلاق وصف «إسلامي» على كل شيء(75). ومن الواضح أن التنبه إلى بعض الاعتبارات المتعلقة بتعقيدات الوحدات التاريخية الكبرى، يمثل حاجة ملحة لا تلقى الاهتمام الكافي في الدراسات التاريخية(76)، إذ إننا قليلًا ما نقرأ عن فكر سياسي مسيحي باستثناء بعض الكتابات اللاهوتية ذات الاهتمامات السياسية عند آباء الكنيسة، ومعظم ما يقع بين أيدينا يكون عن الفكر السياسي في العصور القديمة المتأخرة أو في الإمبراطورية البيزنطية أو خلال القرون الوسطى، حتى إننا نجد هذا في الكتابات التي يوجهها لاهوتي

(74) Arnold Toynbee, *A Study of History* (Oxford, 1951), vol. 2, p. 53.

(75) Hourani, «History,» p. 117.

(76) في شأن هذه السمة المعقدة ينظر تحديدًا: «Reich,» in: Koselleck et al. (eds.), vol. 5, pp. 423-424, passim; J. Fischer, *Oriens-Occidens-Europa. Begriff und Gedanke «Europa» in der späten Antike und in frühen Mittelalter* (Wiesbaden, 1957).

إلى لاهوتي آخر. إننا لا نجد ما نقرأه عن دين يؤسس لفكر سياسي إمبراطوري، بل عن دين وكتابات بلاغية إمبراطورية[77].

بناءً على ما تقدم، يمكن التوصل إلى توجيه أكثر دقة للرؤى عن الفكر السياسي الإسلامي إذا ما تم تشكيل مواضيع هذه الرؤى بصورة سليمة، لا على أساس استمراريات مفترضة للنصوص التأسيسية أو تغيرات مظنونة طرأت عليها، وإنما استنادًا إلى معايير زمانية ومكانية: الفكر السياسي في عصر الخلافة البغدادية مثلًا، أو الأفكار ذات المرجعية العالمية التي صاغتها المذاهب الإسلامية المختلفة، أو مفاهيم الملكية وعلاقتها بالمظاهر الشعائرية الاحتفالية. أما في الكتب التي نتناولها، فإن الفكر السياسي للمذاهب الإسلامية يُقدم ببساطة وإيجاز (tout court) على أنه «فكر سياسي إسلامي» في مقابل التأثيرات غير الإسلامية على هذا الفكر «الإسلامي». وبذلك، تنعدم أي فرصة لتشكيل مواضيع في الفكر السياسي تتناول بشكل سليم مستوياته الاجتماعية والخطابية والسياسية وغير ذلك من سياقات تطبيقه؛ السلطة، النظام، المَلَكية، الإمبراطورية، الشرعية، والقضايا الأخرى ذات الصلة.

كما في حالة الفكر السياسي اللاتيني في القرون الوسطى[78]، فإن «الفكر السياسي» الإسلامي ليس معرفًا ومحددًا وفق معايير ارتبطت به عند تشكله نظامًا أكاديميًا ينتظر الباحثين في القرن العشرين لتلخيصه. ثمة حاجة إلى إعادة صوغ المفاهيم السياسية الإسلامية القروسطية والمواضيع التي تعالجها استنادًا إلى كتابات أكثر تنوعًا ليست كلها سياسية أو دينية بالضرورة، وإنما هي مؤلفات تشتمل أيضًا على ما يُعرف بالأدب الرفيع (belles-lettres) وفن الترسل والشعر والكتابات القانونية والفلسفة والكتابات التاريخية والوثائق الرسمية والاحتفاليات البلاطية ودراسات على المسكوكات، وغير ذلك كثير. ويُمكن ساعتئذٍ الخروج بمفهوم عن الدولة، والسياسة بما هي فن في الحكم والإدارة

(77) ينظر مثلًا: A. Cameron, *Christianity and the Rhetoric of Empire* (Berkeley and Los Angeles, 1991).

(78) Buc, *L'ambiguïté du livre,* p. 19.

(politikē technē)، وعن التنظيم الهرمي في الحكم والنظام والإمبراطورية، وعن كل ما يمكن أن يكون فهمه مبتورًا ما لَم يُنظر إليه بوصفه موضوعًا عريضًا عابرًا للتقسيمات المذهبية، ووليدًا للمفاهيم السياسية وعلاقتها بالممارسة والفعل. وبناء عليه، فإن «الفكر السياسي» ليس بالشيء الذي يسهل القبض عليه كما هي الحال بالنسبة إلى المفاهيم أو التصريحات السياسية[79].

إن المقاربة الاختزالية للفكر السياسي التي تكون شديدة التعلق بالجذور والمتمثلة في تأكيد الأفكار الشائعة في التيار السني والتفرعات المذهبية المختلفة حوله، ليس لها إلا أن تخرج بنتائج غامضة في شأن الموضوعات الكبرى والشاملة: مفاهيم القوة والسلطة، والإمبراطورية المسكونية الجامعة، والشرعية. وفيما تمعنت المذاهب المختلفة في دراسة النقاشات السابقة حول موضوعات ذات علاقة بالسلطة التشريعية ترتبط بمستويات مختلفة من العدالة والظلم يمكنها أن تكون مدار بحوث عن الاجتماع البشري والتاريخ والسياسي وتاريخ الأديان، وهي الموضوعات الأهم بالنسبة إلى الفكر السياسي بالضبط، فإن هذا كله لا يبدو أنه أعطي الاهتمام الكافي في الأعمال التي تعرضت إلى مثل هذه المسائل: إن موضوعات من قبيل المَلَكية، وتاريخ الخلاص الكوني، والنزعات الإمبراطورية الشمولية، والنظام الاجتماعي تُعالج كلها في الكتب التي نتناولها على أنها قضايا ذات اختلافات مذهبية أو أنها مسائل مرتبطة بالفكر الديني فحسب، من غير إيلاء أي أهمية للاعتبارات المنهجية التي تقتضيها دراسة الفكر السياسي. إن موضوعة المَلَكية في علاقتها بتاريخ الخلاص تُعد بالتحديد ذات شأنٍ كبير في الفهم السليم للتصورات السياسية الإسلامية الكلاسيكية والوسيطة، تمامًا كما تؤدي فكرة **محاكاة المسيح** (imitatio Christi/Christomimesis) دورًا مهمًا في الإطار المسيحي. إنه نظام تحتل فيه مَلَكية الخلافة موقعًا نبويًا في وسط الزمن التاريخي، إلا أنها طوال الوقت تستمد مباشرة جوهرها واصطفاءها من الله. غير أننا نرى أن هذا الموضوع الرمزي يكاد يكون غائبًا تمامًا عن المنهج البحثي المعياري اليوم.

---

(79) Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* chap. 5 «Writing Power,» and part II, passim.
وسيكون هذا الكتاب مصدرَ أكثر ما سيلي ذكره حول التصورات السياسية الإسلامية.

كما تقدم سابقًا، فإن معالجة مماثلة للمواد التاريخية المرتبطة بالفكر السياسي الإسلامي ترتبط إلى حد ما بمقاربة فيلولوجية أساسية في قراءة النصوص القروسطية تتحاشى عمومًا التحليل النصي والمفهومي لمصلحة عملية إعادة صوغ المحتوى أو تقديم تفسير معجمي له. على سبيل المثال، وبالنسبة إلى مصطلح **الدولة** البالغ الأهمية مثلًا، وهو مفهوم سياسي تاريخي يؤشر إلى السلطان (dominion) أو المُلك (reign) أو الإمبراطورية (Reich) أو السلالة الحاكمة (dynasty) (ويُترجم إلى الإنكليزية بوصفه «state»)، فإن الإحالة الأولى في كتاب كرونه[80] تحذو حذو البروفيسور برنارد لويس في ما يبدو أنه نوع من الإجلال والتعظيم له، وتعطي لهذا المفهوم المركزي شرحًا مبسطًا من خلال الإذعان إلى معناه لا إلى تاريخ استخدامه، وذلك على المنوال نفسه الذي درج عليه المعجميون العرب في القرون الوسطى في فهم الجذر الثلاثي «د و ل» والذي يعني «تحولًا في الثروة». بناء عليه، فإن الاكتفاء بالروابط السيميائية الملتبسة عوضًا عن التفحص الدقيق للعلاقة المعقدة بين مورفولوجيا الكلمة العربية وطرائق تصريفها من جهة والمعجم العربي من جهة أخرى، قد فرّغ مصطلح **الدولة** من معناه التاريخي الدقيق أو من بنيته المفهومية، تمامًا كما كانت الحال مع دراسة مفهوم الثورة في الفكر السياسي في القرن التاسع عشر حيث تم تفسيره بشكل مباشر بأنه «يعني» العودة إلى نقطة الانطلاق. لكن، لا يمكن تاريخ المفاهيم، وتحديدًا تاريخ المؤسسات، أن يكون مستمدًا من تاريخ الكلمات، ناهيك باشتقاقها السهل والمبسط من الجذر العربي الثلاثي[81]، ذلك أن العلاقة بين الكلمات

(80) Crone, *Medieval Islam*, p. 4.

(81) ثمة افتراض شامل، وغالبًا ما يُفهم بشكل تبسيطي، بأن العناصر السيميائية راسخة بصورة جوهرية في الجذور السيميائية الثلاثية الصحيحة [المجردة من أحرف العلة]، والتي تُضاف إليها الحركات على أنحاء مختلفة. ولا يُنظر، عوضًا عن ذلك، إلى الفكرة القائلة بأن المعالجة السيميائية للجذر الثلاثي قد تكون وسيلة ابتدعتها المراحل المعجمية والمورفولوجية الأكثر تقدمًا في اللغات السامية.

لقراءة دراسة تنطق بالمواقف الكلاسيكية في هذا الصدد، ينظر، على سبيل المثال: J. Cantineau, «Racines et schèmes dans les langues sémitiques,» in: *Actes du XXIe congrès international des orientalistes, 1948* (Paris, 1949), pp. 93-95,

وينظر البراهين المقدمة في: P. Larcher, «Où il est montré qu'en arabe classique la racine n'a pas de =

والمفاهيم واستخداماتها علاقة معقدة جدًا كتعقيد العلاقة بين السيميائية العربية ومورفولوجيا الكلمة وتصريفها. إن تحليل الاستعمالات التاريخية والخطابية والمؤسساتية لهذا المصطلح، بوصفه حاويًا لمجموعة من الحقول السيميائية، ومفهومًا عن النظام، ومصطلحًا إداريًا تقنيًا، ومقولة تأريخية تُقحِم السياسة في الوسط الزمني، من شأنه أن يخرج بمادة أكثر غنى عن الفكر السياسي الإسلامي في القرون الوسطى، وذلك على مستوى بعض الانعطافات المهمة[82]، والإحالة على مفاهيم الدولة والمَلَكية وسلطان السلالات الحاكمة. ومن الواضح أن مفاهيم الدولة غائبة عن كتابَي كرونِه وبلاك، على الرغم من أن هذا الأخير يستخدم لفظ «الدولة» عنوانًا لقسم كبير من كتابه. إن المعالجة الكاملة لمصطلح «السياسة» وفن الحكم ستكون رغبة أخرى أبعد منالًا. في ما يلي من الدراسة، سنتناول جملة من الموضوعات المركزية التي تظهر في الكتابات الحديثة الأكثر منهجية عن الفكر السياسي الإسلامي، وهي موضوعات عالجتها الكتب المدروسة بصورة واحدة إلى حد بعيد.

ثانيًا: المشتركات الموضوعاتية وأطر التاريخ

1. العرب ذوو النزعات المساواتية والإمبراطوريات الإسلامية

لقد شاع القول بأن الأعمال المتخصصة بالفكر السياسي الإسلامي، والتي ندرسها في هذا المقام، دأبت على تلمس الجذور الإسلامية الراسخة انطلاقًا من التنظيم السياسي الذي أرساه النبي محمد في صدر الإسلام وورثه خلفاؤه المباشرون. وفي التقاليد العربية المفترضة، تتميز هذه الجذور بطابعها المجتمعي والمساواتي حيث يرأس هذا الهرم التنظيمي شخص له حق الصدارة، وإن كان متساويًا مع الباقين (primus inter pares). كما افتُرض أن هذا

= sens et qu'il n'y a pas de sens à dériver d'elle,» *Arabica*, 42 (1995), pp. 291-314.

(82) عزيز العظمة، **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**، ط 2 (بيروت، 1995)، ص 71 وما بعدها؛ Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* passim; A. Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation* (London, 1982), pp. 27 ff. and passim.

النظام السياسي يستجيب لرغبات القبائل البدوية العربية، وذلك على الرغم من الحساسية الشديدة التي كانت بين النبي وصحابته (أهلِ المدن والحضر) والبدو الذين نُظر إليهم على أنهم معاندون وملحدون بالفطرة.

من هنا، تنحصر الظروف التي أسفرت عن تكوين الفكر السياسي الإسلامي بمنظور ديني ملتبس، وتقتصر على «تقاليد عربية»، ماحية في الواقع التأثير الواضح والأساس للمعايير والممارسات الفارسية «الخارجية»، وللمفاهيم الكونية لحكم العالم (Panbasilea) وما يتعلق بها من لاهوت تاريخي وسياسي. إن هذا الموقف حاسم ومهم لناحية فهم تشكل السرديات التي تحدثت عن الفكر السياسي الإسلامي موضع الدرس، إذ إنه يمنع بالضرورة التفحص الدقيق لمظاهر تاريخية من قبيل النمو والتفاعل والتحول، ما كبُر منها وما صغر، ناهيك بالسجل المتضارب لتلك الجذور المحلية والأصلية المفترضة، والتأثير الآتي إليها من «الخارج». على النقيض من ذلك، فإن التفحص التاريخي السليم من شأنه النظر إلى الإسلام والفكر السياسي الإسلامي وتوابعهما بوصفها تحركات تاريخية تقع أنى يكن للحكم الإسلامي جذور، وليس بوصفها ظاهرات سيادية مطلقة تنبع من كتاب سماوي وتنطلق من صحراء الجزيرة العربية.

خلال هذه العملية من التكيف والتثاقف والنمو والتحول التي انبثق عنها الفكر السياسي الإسلامي منذ البداية في أشكال وطرائق مفهومية غير إسلامية بالتحديد، ليس للتاريخ إلا ارتباط رمزي بالأصول، خصوصًا أن التثاقف والتفاعل كانا في أعلى درجاتهما تمامًا كما كانت الحالة في زمن الفتوحات العربية والإمبراطورية التي انبثقت عنها. إن التاريخ يكتسب بنهم شديد مسائل وعناصر غير مألوفة ليست من «الأصول والجذور» ويستوعبها بسرعة، ومع مرور الزمن، ومضي القرون في حالة الفكر السياسي الإسلامي[83]، يَحبُوها بأنساب جينيالوجية محلية. ثمة ما يرتبط بمسمى «الإسلام» أكثر بكثير من مجرد علامات وتأثيرات للأصول يجري تحديدها بغموض بالغ. أضِف إلى

(83) Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* pp. 101 ff.

ذلك، وبعيدًا من صريح النص القرآني وبعض الأحاديث النبوية الموثوقة، أننا لا نجد في الإسلام، بوصفه ظاهرة تاريخية، ما هو مقتصر على العرب أو ما هو عربي أو «أصلي» حصرًا. في الواقع، إن أنموذجًا تحليليًا تاريخيًا مناسبًا لهذه الحالة قد يكون ذلك الذي يُقبض فيه على اللغة المشتركة (koine) ذات السمات الإمبراطورية أو الملكية التي استخدِمت لصوغ المفاهيم السياسية الإسلامية، تمامًا كما ساهم فهم اللغة المشتركة لقوانين المقاطعات الرومانية في تشكل بعض التقاليد القانونية[84]: لقد تمت أسلَمة المفاهيم السياسية بمفعول رجعي، وهو جهد خيالي ينصب على الجينيالوجيا السياسية المتداخلة.

حيث تكون التقاليد العربية الأكثر قيمة معنية بالأمر، يفضل الباحثون في الفكر السياسي الإسلامي بوضوح أن يشاركوا قُرّاءهم فكرة مبطنة ونمطية عن الإنسان العربي[85] الأبي المقتصد المؤمن بالمساواة، عوضًا عن الخوض في دراسات إثنوغرافية وتاريخية دقيقة حول القبَلية العربية. لقد كان العرب الذين عاشوا في زمن النبي مختلفي المشرب، منهم البدو ومنهم الحضر ومنهم الفلاحون، وقد انتظم هؤلاء في أشكال اجتماعية وسياسية مختلفة تمتد على مساحة كبيرة من الجغرافيا. كانت ثمة جماعات بدائية ومعزولة وذات سيادة مطلقة نسبيًا، وأخرى انقسمت إلى أرستقراطيين وعدد مختلف من الطبقات الأدنى، بينما كانت جماعات ثالثة تعيش في ظل أنظمة ملكية أولية وتعتمد تنظيمات مَلكية أو شبه مَلكية، وأشكال متعددة من الحكم الملكي ذي الأوصاف المختلفة، وأنماط من حكم القبيلة أو الجماعة، وضروب مختلفة من التنظيم السياسي. إن نسبةَ روحٍ جماعيةٍ واحدة ونزعةٍ مساواتيةٍ مثالية إلى جميع هذه الأشكال أمرٌ يصعب تصديقه. وحيثما وقع هذا الاحتشاد للسمات القبلية والمذهبية، كما في حالة الخوارج الذين كانوا محط اهتمام وموضع دراسة عدد من الباحثين الأوروبيين في الفكر السياسي الإسلامي، فإن ذلك كان نتيجة التنافس على الموارد المتاحة والتأثير ضمن الدولة الواحدة، والذي

---

(84) Crone, *Roman, Provincial*, pp. 93, 99, and passim.

(85) J. Henninger, «La société bédouine ancienne,» dans: *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete* (Freiburg and Göttingen, 1989), pp. 26 ff.

من دونه ما أمكن تصور دور القبائل، بوصفها لاعبًا سياسيًا فاعلًا، وكان هذا سبيلًا أفضل للفهم عوضًا عن تتبع استمرارية مفترضة لظروف أولية متصلة بالأصول.

لعل الكتابات الإسلامية القروسطية أكثر موثوقية من التعليقات الحديثة في ما يخص فهم وقائع النزعات القبلية حينذاك. على سبيل المثال، يُلهم الخليفة المأمون (حكم بين عامي 813 و833م) الكثير حول حقائق الزمن الذي عاش فيه. ويجري عادة نقل قول عنه يذكر فيه أن قبيلة ربيعة، وهي اتحاد قَبَلي اعتباري معقد على المستويات الاجتماعي والاقتصادي والبيئي يشمل قبائل عربية شرقية وشمالية شرقية، «ساخطة على الله» منذ أن اختار نبيه من قبيلة أخرى (مُضَر التي تنتسب إليها قريش، والتي تفرع منها نسل النبي، ويتحدر منها الأمويون والعباسيون)، ولذلك أظهرت نزوعًا طبيعيًا نحو الخارجية[86]. وبالطبع، كانت عبارة المأمون تهدف إلى تحقيق مصلحة ذاتية في إقحام كبرى قبائل ربيعة تغلب وبكر (اللتين لم تكونا على ود معه) في هذا الموقف الساخط على الله إلى جانب جماعات أخرى من ربيعة كانت، على عكس تغلب وبكر، قد تورطت فعلًا مع الخوارج على مستويات عدة. ومع ذلك، فإن المؤدى هو أن النزعة المذهبية والطوائفية لم تكن نتيجة أنماط سلوكية «مساواتية» فطرية بقدر ما كانت مرتبطة بتوازنات القوى السياسية والتحالفات ضمن الكيان الواحد؛ تحالفات «القبائل» التي قد تكون أسماؤها قديمة إلا أن أحلافها، وأحيانًا مجرد وجودها بوصفها كيانات سياسية محددة وسلالاتها الجينيالوجية، تعرضت للتحول والتمييز الداخلي والتعديلات والتداخلات في سياق الظروف المتبدلة. إن السلالات الجينيالوجية المرتبطة بعملية إعادة التشكل والتماسك التي طرأت على المجموعات السياسية - الجينيالوجية كانت وسيلة للهجرات المتعلقة بالفتوحات العربية وما نتج منها من تحالفات متغيرة، والتي يبدو أن صيغتها عصية على التصور وصعبة الاسترجاع في النطاق الخارجي «الجامح»

---

(86) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك**، تحقيق ميخائيل جان دو غوجه، 12 ج (ليدن، 1879-1901)، ج 3، ص 1142.

للتواريخ الرسمية، خصوصًا السجل الرسمي لديوانَي الجند والعطاء، وفي سياق الكتابات الجينيالوجية كما عرفها الباحثون العرب الكلاسيكيون والمحدَثون. والأنساب نصوص أدائية صيغت في شكل حكايات تروي أسباب تشكلها، شأنها في ذلك شأن المشتركات الأخرى للهوية بما في ذلك مسمى «الإسلام»[87]. إضافة إلى ذلك، يجب التنبيه إلى أن «القبائل» التي صارت من الخوارج لم تشكل عماد العناصر الاجتماعية الخاصة بالتحركات المذهبية، بل كان ذلك من فعل بعض البطون والفروع القبلية التي استندت إلى اعتبارات جغرافية محلية وانخرطت في أعمال سياسية واتخذت مواقف اجتماعية - اقتصادية، من غير أن تلتفت إلى طبيعة النزعة المذهبية التي قد لا تكون سهلة المنال بالنسبة إلى الفهم التاريخي[88].

في أي حال، يؤدي هذا العرض المتعلق برجال القبائل وظيفة محددة في التفسيرات المقدمة حول الفكر السياسي الإسلامي موضع النقاش، حيث تظهر

---

(87) إن القراءات التي يمكن الإحالة إليها للتوسع جديرة بالاعتبار، ويمكن الاكتفاء في هذا السياق بذكر كل من: E. Bräunlich, «Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme,» *Islamica*, 6 (1934), pp. 68-111, 182-229; J. Henninger, «Altarabische Genealogie,» in: *Arabica Varia,* pp. 54, 49-82, passim; W. Caskel, *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber*, Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 8 (Köln and Opladen, 1953), pp. 11 ff.; W. Caskel, «Der arabische Stamm vor dem Islam,» in: Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti del convegno international sul tema: Dalla tribú allo stato* (Rome, 1962), pp. 139-151; W. Caskel, *Ğamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišam Ibn Muhammad al-Kalbi* (Leiden, 1966), vol. 1, pp. 19 f., 27 ff., 31 ff., 38 ff., 57 ff., 64 ff.; vol. 2, pp. 417, passim.

للاطلاع على بعض الاعتبارات العامة المهمة جدًا، ينظر: Z. Szombathy, «Genealogy in Medieval Muslim Societies,» *Studia Islamica*, 95 (2002), pp. 5-36.

وللقراءة عن ظروف مشابهة في أوروبا البربرية، ينظر: P. Geary, *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe* (Princeton, 2003).

والنظير العربي للمؤلَّف الأخير ما زال ينتظر من يكتبه.

(88) لمراجعة بعض الملاحظات المهمة حول هذه العناصر، ينظر: لطيفة البكاي، **حركة الخوارج. نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي** (بيروت، 2001)، ص 74 وما بعدها، ومواضع أخرى من الكتاب.

ويمكن المرء، بعد إجراء التعديلات اللازمة، ولإتمام بعض التوجيهات المقارنة، أن يحيل إلى دراسات أكثر تاريخية وأنثروبولوجية. ينظر تحديداً: E. E. Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica* (Oxford, 1949).

باطراد كلازمة متكررة بصرف النظر عن أي اعتبار للزمان والمكان. إن هذه المهمة الخطابية مهمة اختزالية تقوم على أعتابها فكرة تنسب إلى المسلمين سمة خُلقية مجتمعية فطرية، وبذلك يتم تسطيح الفكر السياسي الإسلامي عمومًا، وإضفاء طابع تقوائي انفعالي عليه.

بناء عليه، من المهم إدراك أن منظورًا كهذا من شأنه، تحت مدعى الأصالة والتجذر فيها، التعمية على النوابض الأساسية للتطورات التاريخية للديانة الإسلامية، وبالطريقة عينها، على البواعث الأساسية للفكر السياسي الإسلامي الذي ولدته الكيانات السياسية الإسلامية. واستنادًا إلى المفاهيم العادية المرتبطة بالكتابة التاريخية، يجب البحث في الفكر السياسي الذي يحمل توقيعًا إسلاميًا في إطار دوائر أوسع من التثاقف والتطور وتأويل النصوص التأسيسية الصاعدة في ضوء الممارسات السياسية والأفكار المتداولة في مواضع لا تقتصر على المدينة ومكة فحسب، بقدر دمشق وبغداد اللتَين ورثتا تقاليد مَلكية وسلطوية ذات أبعاد مؤسساتية ورمزية وخطابية في ضوئِها فُهِمَت التطورات اللاحقة بأنها أصلية.

على سبيل المثال، فإن الكتابات السياسية والمؤلفات الحاوية للحِكَم والأقوال المأثورة المنسوبة إلى حكماء الإغريق والفرس صارت مع الزمن منسوبة إلى مؤلفين مسلمين، بالطريقة نفسها التي نُسبت فيها أحاديث نبوية من القرن الثامن الميلادي إلى أزمنة مبكرة، والتي تحولت فيها شخصيات مثل النبي وعلي بن أبي طالب إلى موضوعات ارتبطت بها ممارسات حالية، وهي الطريقة نفسها أيضًا التي صار فيها **الحديث النبوي** أنموذجًا يُحتذى ومنسوبًا إلى ممارسات النبي وبياناته العقائدية والأساطير المنسوجة حوله. ثمة دافع حقيقي للنظر إلى الفكر السياسي الإسلامي بوصفه تأويلًا إسلاميًا (interpretatio Islamica) للمَلكية في العصور الوسطى المتأخرة، وإلى الثقافة الإسلامية الكلاسيكية بوصفها تأويلًا إسلاميًا للثقافات المحيطة بها، تمامًا كما حصل في عملية التثاقف الطبيعي في المجتمعات الإنسانية المتغيرة، حيث أنتجت المسيحية المنتصرة تأويلًا مسيحيًا (interpretatio Christiana) لما كان حولها بما

في ذلك التنظيمات السياسية والأنموذجية[89]. وينبغي الالتفات إلى أن الكثير من جوانب الثقافة والمجتمع الإمبراطوريين عند العرب، الأمويين والعباسيين، هي في الواقع تأويل إسلامي لممارسات العصور القديمة المتأخرة، وهذا مسار بحثي قد بلغ مرحلة صار معها أحوج إلى بيانٍ منهجي مبدئي[90].

ليس المهم في هذا الصدد الاقتصار على مخطط أصلي بدئي وفقير حول النزعة القبلية والعقيدة التوحيدية الأولية، بل الطريقة التي تصير فيها التقاليد، خصوصًا الملَكية منها والتقاليد الاستبدادية والتقاليد الخاصة بالمَلَكية المقدسة، مقحمة بصورة رمزية في السلالة الأنسابية الإسلامية على المستويَين النصي والتاريخي، وتشكل بذلك «ذاكرة»، بل و«ذاكرة تاريخية». فيجب عدم التغافل عن أن هذه التقاليد بعينها تمتلك تاريخها الخاص الذي تشكله الممارسات والنزوات والرغبات والمصالح والطموح الخيالي أحيانًا. وهذه هي الحال مع جميع التقاليد وإجراءاتها البلاغية المتداخلة، وفي الواقع، هي الحال مع جميع التقاليد واختراعاتها، وقد بات هذا الأمر موضوعة معيارية في حقل البحث التاريخي الحديث. وعلى الرغم من صحة الأمر الذي تشدد عليه الكتب التي ندرسها في خصوص أن كثيرًا من العلماء المسلمين شجبوا الملَكية وانتقدوها، فإن هذا يبقى إلى حد بعيد مجرد موتيف جدالي تقوائي يستخدمه هؤلاء في نواحهم الطويل على الويلات التي يجرها النظام الملكي، وليس في

---

(89) ينظر: H. Inglebert, *Interpretatio Christiana. Les mutations des saviors (cosmographie, géographie, ethnologie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 après J.-C.)* (Paris, 2001).

للاطلاع على مثال من تحويل الأنموذج السلوكي الوثني إلى المسيحية ينظر: ص 326 وما بعدها من المصدر المذكور.

وللقراءة عن تحويل إسلامي لمفهوم القدوة والأنموذج في الفكر السياسي الإسلامي، ينظر: Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, pp. 104 f.

(90) إن العمل الذي قدمه بيتر براون (Peter Brown) يحوز بالطبع قصب السبق في افتتاحه مجال البحث في مفهوم العصور القديمة المتأخرة واستيعاب جوانب أساسية في التاريخ الإسلامي لكثير من امتداداتها الواسعة، ينظر الهامش 49 أعلاه. وينظر على سبيل المثال: G. Fowden, *Qusayr 'Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria* (Berkeley and Los Angeles, 2004); G. Fowden, *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton, 1993); E. Key Fowden, *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran* (Berkeley and Los Angeles, 1999), chap. 6; M. Morony, *Identity and Material Culture in the Early Islamic World* (Los Angeles, 1995); A. Cameron & L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East* (Princeton, 1992 ff.).

مقدوره تشكيل فكر سياسي قائم بذاته إلا بقدر ما يُشكل شجب المَلَكية في الكتاب المقدس فكرًا سياسيًا مشابهًا في ما يتعلق بالنظريات البيزنطية واللاتينية حول المَلَكية[91]. على أنه يبدو أن مؤدى هذا القول ومعناه قد فات النقاشات التي دارت حول هذه الموضوعة: إن مدار الجدال كان، ولأسباب عدة، عنوانه **الملك** الذي يُترجم عادة في الإنكليزية إلى «King». إلا أن هذا العنوان استُخدم بشكل نادر قبل أن يصبح مألوفًا أكثر في سوريا ومصر ابتداءً من القرن الثاني عشر، وحتى بعد هذا التاريخ، فإنه كان معروفًا عادة بالنسبة إلى الأمراء التابعين وليس بالنسبة إلى ما يمكننا أن نسميهم ملوكًا، وذلك على الرغم من أن بعض السلاطين المستقلين استخدمه للتعبير عن ألقابٍ مَلكية؛ لعل من اللافت الإشارة إلى أن عنوان العمل التقوائي الشهير والذائع الصيت للطرطوشي (ت 1126م أو بعدها) والذي يُصنف من بين أهم كتب **نصائح الملوك** السنية، مُوَجهٌ بصورة عامة لا اعتذارَ فيها إلى الملوك، تمامًا كحال كتب الغزالي الذي تقتبس منه كرونِه. كما أنه يُمكن الإشارة أيضًا إلى أن ملوك السعودية وعلماءهم من الوهابية، مِن ذوي الطبيعة التقوائية والتقليدية الصارمة والذين يُعَدون مثالًا عن التسنن غير المَرِن، لا مشكلة عندهم البتة مع المَلَكية ومع مصطلح **الملك**.

مع ذلك، اتخذت دراسات حديثة الطريق السهلة، وإنما غير المشروعة على الإطلاق، في جعل مصطلح **الملك** قابلًا لتغطية جميع أمثلة الصلاحية السياسية العُليا، وبذلك أساؤوا توجيه الرأي وأخطأوا تمامًا في تصور المسألة برمتها، وفي الواقع، فإنهم قاموا عن غير وعي بطرح أسئلة باطلة. وقد أدت الاستنتاجات التي أعقبها العمل على هذه الإشكاليات الخاطئة إلى صوغ برهان تاريخي مُربك ومُشوش يتغلغل في بطون الكتب التي نتفحصها ويساهم بشكل أو بآخر في هيكَلَتها. إن الجدال القائم على فكرة **مناهضة الملك** قد أساء تصور الملكية الإسلامية وطرائق تبجيلها، والحال نفسها بالنسبة إلى الخلافة والسلطَنة اللتَين تُشكلان أنموذجين من نماذج **المُلك**، وكذلك بالنسبة إلى المَلَكية والسلطة المَلَكية. أضف إلى ذلك أن هذا الجدال لا يُبرر تراجع، أو قُل

(91) المثال الأشهر هو في سفر صموئيل (الفصل 1: 8).

تهميش إجراءات الفكر السياسي و«سلب الشرعية» عنها، ولا يجِد المرء لذلك تفسيرًا إلا ما فعله علماء الإسلام ولاهوتيوه. ولعل الأمر الذي لا يقل غرابة عما سبق، وربما كان أثره بالغًا أكثر، هو التجاهل التام لواقع أنه لم يجرِ النظر إلى الخلفاء، وإن كانت تتم الإحالة إلى بعضهم أحيانًا **كسلاطين**، بوصفهم مجرد ملوك، بل على أنهم أباطرة مستقلون وذوو سيادة كونية، واعتبِرت صلاحياتهم المَلَكية مِيراثًا تناقلوه من الله والنبي ومَن سبقهم في الخلافة. ولا يختلف هذا كثيرًا عن الخلافات المحتدمة التي جَرَت حول عنوان «Basileus» (السيد، الإمبراطور) الذي أُسبغ على المسيح في عهد آباء الكنيسة حيث أثقِلَ العهد الجديد بأوصاف ملكية للمسيح. إلا أن هذا الأخير تحول في النهاية، وبصورة لا نقاش فيها، إلى **الضابط الكل**[92] (Pantocrator).

لعل المثال الأبرز والأوضح على هذا الميل إلى استباق الحكم على التطورات التاريخية هو في كتاب بلاك، ونرى أن ذلك تم بنحوٍ لو طُبّق على القرون الوسطى الأوروبية لكان أمكنه أن يتابع عمله مقتبسًا من العهد الجديد[93]، وذلك من أجل أن يبرهن أن المَلَكية كانت مجرد موضوع جدالي، من دون أن يتم إبراز أي شيء يتعلق بالفكر السياسي ما خلا ذلك الذي حفظه رجال الدين في موقفٍ راديكالي اجتماعي وسياسي وفكري منفصل عن ممارسة القوة. لكن هذا الإجراء بَينٌ في كلا الكتابَين موضع الفحص، كما أنه يؤدي إلى ما يُشبه نزعة جامحة إلى تجاهل الدليل المادي الذي يعارض أمثال هذه الأحكام المسبقة ويجري على خلاف القولبة المفرطة والصور النمطية التي يعمل على إعلاء شأنها أو إعادة تأكيدها. فمثلًا، كما ذكرنا سابقًا، يعبر بلاك غير مرةٍ عن شعوره بالدهشة عند عثوره على مسائل في الفكر السياسي الإسلامي كان يتوقع أنها خاصة بشكل نوعي بالتقاليد «الأوروبية المسيحية». ويفترض، على سبيل المثال، أن النظرية

---

(92) P. Beskow, *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church* (Stockholm, 1962), pp. 173 ff.

(93) على سبيل المثال، أعمال الرسل (5: 29) «ينبغي أن يطاع الله أكثر من الناس»، أو في رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية (13: 1) «ليس سلطان إلا من الله».

السياسية الإسلامية، على خلاف أوروبا، لم تطور مفهومًا عضويًا عن الدولة[94]. إلا أن النصوص التي يقتبس منها ويوردها في لائحة المصادر والمراجع التي يُحيل إليها، وربما أكثرها دلالة أعمال ابن خلدون، زاخرة بهذا المفهوم العضوي: تستفيض الاستعارات التي تُقَارَن فيها كيفية عمل مختلف وظائف الدولة مع أعضاء الجسم المتعددة، والتي تُناقش منهجيًا بأسلوب طبي يكون فيه للدولة دور تأمين التلاحم للجسم الاجتماعي العضوي، تمامًا كحال المثال الشائع الذي يوصف فيه جسم معين بأنه مصاب بالكوليرا أو بداء في الدم، فيُعطى هذا الجسم تلاحمًا مزجيًا خاصًا[95]. إلى ذلك، يرى بلاك أن مفهوم المجتمع الإنساني عند ابن المقفع (ت 759م) «مشابه لمفهوم الفيلسوف هوبز على نحوٍ غريب»[96]. على أن جميع النظريات الإسلامية حول الدولة والنظام عمومًا، وتقريبًا من دون أي استثناء، كانت قائمة بشكل واضح على النظرات البائسة كهذه عن الطبيعة البشرية.

إن تفاجؤ بلاك وإنكاره بعض المسائل على حد سواء من شأنهما تدعيم فهمٍ مسبقٍ عن الفكر السياسي الإسلامي الذي، كما أشرنا سابقًا، ينشأ من «المجتمعات الإسلامية» التي بدورها «نشأت من رحم الإيمان الإسلامي»[97] في إطار تاريخ «ابتدأ مع ظهور القرآن»[98]. ووفق هذا المنظور، يستحيل التفكير في إمكان أن تكون بعض الأفكار المركزية في الفكر السياسي مشتركة مع تواريخ إنسانية أخرى. ذلك أن «المجتمع الإسلامي يُكرس نفسه لتلقي المعرفة الدينية»[99]، وقد تطور الإسلام بما هو «ممارسة عملية خارج الدولة» في ظل

---

(94) Black, p. 53.

(95) Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* pp. 119 ff.

(96) Black, p. 21.

[توماس هوبز (1588-1679) فيلسوف إنكليزي أيد الملكية المطلقة بشدة واعتبرها أفضل الحلول لفض النزاعات المجتمعية ولا سيما تلك التي تنتج عن أطماع البشر وميولهم الأنانية]. (المترجم)

(97) Ibid., p. 15.

(98) Ibid., p. 9.

(99) Ibid., p. 26.

ثورة على دَولانية[100] الفرس والرومان[101]. وفي حالة التاريخ الإسلامي، تطورت الأعراف والقواعد السلوكية «من الأسفل»، وبالتالي فإنها، وعلى خلاف الأدلة التاريخية كلها، تقوض مشروع السلطة الملكية[102] وتُبطل جميع إمكانات المقارنة التاريخية.

تتردد في هذا التصور أصداء الأنموذج الذي صاغه فالتر أولمان (Walter Ullmann) عن الفكر السياسي الأوروبي في القرون الوسطى والذي يقوم على مخططات من «الصعود» و«الهبوط» وعلى الإضاءة على المحطات التاريخية التي شهدت صعودًا أو هبوطًا. وبعيدًا من مسألة كون مفهوم أولمان نفسِه يشكل مجرد مستخلص ويحتاج تاليًا إلى مراجعة حثيثة[103]، وعلى الرغم من أنه يمكنه أن يكون ذا قيمة تعليمية وإلى حد ما ذا قيمة استكشافية، فإن اللافت هو أن إنكار قابلية المقايسة مع الفكر السياسي الإسلامي يجب أن يترافق مع مقارنة مفهومية ضمنية مع مخطط «الصعود». وإذا كان لا بد من النسج على منوال النظائر اللاتينية القروسطية، فإنه يمكن المرء أن ينظر إلى المسألة بصورة مناسبة أكثر وباتجاه أقربَ إلى الأفلاطونية، وأن يُشرف عليها من زاوية المخطط السياسي اللاهوتي الذي اقترحه كارل شميت[104] (Carl Schmitt).

---

(100) الدولانية نزعة إلى قيام الدولة وبسط سلطتها ونفوذها في إطار العمل على توحيد مكوناتها ودمجها في مشروع سلطوي واحد. (المترجم)

(101) Ibid., p. 10.

(102) Ibid., p. 33.

(103) ثمة أصداء لمفاهيم أولمانية [نسبة إلى أولمان] أخرى في معالجة بلاك للفكر السياسي الإسلامي: التركيز على النصوص الشرعية، العلاقات بين الكنيسة والدولة، النزاع على أن «الفارق الزمني التأخيري» بين النظرية والتطبيق يعكس عدم الاتساق في النظرية السياسية نفسها عوضًا عن الأخذ في الاعتبار التعقيدات الخطابية السياسية للنظرية السياسية ولمواضع ترسيخها الاجتماعية المتشابكة ولأنماط تلقيها. ينظر: F. Oakley, «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics,» *Past and Present*, 60 (1973), pp. 3-48; F. Oakley, «Anxieties of Influence: Skinner, Figgis and Early Modern Constitutionalism,» *Past and Present*, 151 (1996), pp. 96, 106-107;

مراجعة ج. نلسون (J. Nelson) لـ: J. Canning, *A History of Medieval Political Thought, 300-1450* (London, 1996), in: Institute of Historical Research, www.history.ac.uk/reviews/paper/jinty.html;

ينظر: W. Ullmann, *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (Baltimore, 1966).

(104) تعكس وجهات النظر هذه بالطبع، كما في حالة الدراسات التي ناقشها، التوجهات =

الحال هذه، ومن دون أن نصادر على المطلوب في ما يتعلق بالسؤال حول كيف استطاعت هذه المجتمعات الإسلامية المناوئة للنزعات الدولانية إنتاجَ إمبراطوريات ممعنة في تأييد الحكم السلطوي المطلق والحفاظ على تعاقب فريد لسلالات سلطوية شمولية قوية دامَ نفوذ بعضها ردحًا من الزمن، يُمكن القول ببساطة إن هذه الافتراضات تفتقر إلى التدقيق التاريخي السليم. أضف إلى ذلك، وبتضييعه للطرائق الممكنة المودِية إلى صلب الفكر السياسي الذي أنتجته الكيانات السياسية الإسلامية كما هي الحال بالنسبة إلى الأنموذج «المشابه لمفهوم الفيلسوف هوبز على نحوٍ غريب» عند ابن المقفع، فإن بلاك يبدد بوضوح إمكان التفحص الجاد والبَيِّن والواعي لنظريات السياسة والسلطة والشرعية والنزعات التراثية (التي لا يمكن اختزالها بالنزعات القبَلية فحسب) والملكية، وغير ذلك من المفاهيم التي تشكل العمود الفقري للفكر السياسي الإسلامي وتشد عصبَه والتي تتمحور الأفكار الأخرى حولها.

إن الافتراضات المخالفة للواقع كالتي نراها عند بلاك تنبع من رغبة في فهم الفكر السياسي الإسلامي بوصفه في الوقت عينه **فريدًا من نوعه** (sui generis) وأسيرَ الإيمان الديني المُلتَبِس الفهم، وذلك وفق ما تُحدده النصوص التأسيسية، وإلى حد أقل الأصول العربية المفترَض أنها بَدوية، والتي استطاعت البقاء في إطار «ما بعد القَبَلية الإسلامية». ويرى بلاك، في تماشٍ مع الكليشيات الشائعة حول البدو، أن هذا الإطار الأخير قد جرى تعديله بناءً على الأفكار والممارسات ذات النزعات التراثية[105]. بناء عليه، واستنادًا إلى هذا المفهوم، فإن الإمبراطوريات والسلالات الحاكمة المسلمة، ما ارتبط منها بالخلافة أو

= التأريخية الرومانسية وغيرها، وتلك المرتبطة بالانجرارات الأيديولوجية؛ ينظر الملاحظات المتبصرة في:
B. Stock, «Romantic Attitudes and Academic Medievalism,» in: *Listening for the Text,* esp. pp. 63 ff.;

وهذه الأفكار مرتبطة بوضوح بالميول التاريخية.

وللقراءة عن شميت وبيترسون وكانتوروفيتس، وعن إشكالية اللاهوت السياسي القروسطي ككل، ينظر:
P. Buc, *The Danger of Ritual. Early Medieval Texts and Social Scientific Theory* (Princeton, 2001), pp. 212, 229 ff.; G. Geréby, «Carl Schmitt and Eric Peterson on the Problem of Political Theology. A Footnote to Kantorowicz,» in: J. Bak & A. Al-Azmeh (eds.), *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants* (Budapest, 2004), pp. 31-62.

(105) Black, p. 20.

بالسلطنة، ومِن منظور ميولها المزعومة والفريدة من نوعها والآيلة إلى الانحطاط، تأسست على مجتمعات قوية في اجتماعها وإنما ذات بنية ضعيفة وسمة سياسية سريعة الزوال. ويمكن وصف هذه المجتمعات ببلاغة أكبر باستخدام عبارة هيغل بأنها «تفتقر إلى رابط عضوي صلب: وبالتالي، لا تفعل هذه الممالك شيئًا سوى الانحطاط»، وبذلك تنحدر إلى ما يُسميه بكياسة «البلادة والهمود» اللذين يُخالطان التعصب والعنف[106]. ومع غياب السياسة في ظل ظروف مماثلة، فإنه من غير المثير للدهشة أن يستند بلاك - وغيره - إلى عدم الكتابة عن تاريخ فكر سياسي بالتحديد، بل عن تاريخ فكر غير سياسي ومعاكس للسياسة حتى.

كما يمكننا أن نتوقع، فإن هذا التاريخ برمته، وبجميع تعقيداته، هو تاريخ أمة إسلامية «تَعَالَت عما سواها في لحظة نشوئها»، وقد حافظت على استمراريتها في إطار مشروع انتقال القوة «من الإمبراطورية إلى النبي»، وذلك على نحوٍ خُلِقَت فيه هذه الأمة استنادًا إلى الشريعة التي تهدف إلى «تحديد الأخلاقيات، والقانون، والإيمان والطقوس الدينية، والزواج، وممارسة الجنس، والتجارة، والمجتمع»[107]؛ وهذه صورة مرآتية عن فكرة أولمان عن البابوية القروسطية. من هنا ينشأ التنافر الذي يعبر عنه بلاك بقوله: «إن المثير للسخرية هو أن المسلمين لم يكن عندهم الشيء الكثير لتعبيد الطريق إلى نظرية سياسية تُعلِمهم بما كانوا يقومون به»[108].

خلافًا لهذه النظرة الشائعة، يمكن المرء أن يجادل في أنه لا يمكن حقيقة اعتبار أن الفكر السياسي الإسلامي قد نشأ قبل تشكل الدولة أو خارجها، وأن الدولة التي نعمل عليها ليست تلك التي أنشأها النبي وإنما دولة الأمويين ودولة العباسيين: إننا نتحدث عن دولة بعيدة تاريخيًا وجغرافيًا وثقافيًا واجتماعيًا عن

---

(106) ينظر: G. W. F. Hegel, *The Philosophy of History,* J. Sibree (trans.) (New York, 1956), pp. 358, 360,

وحول هذه الاستعارة، ينظر: A. Grosrichard, *Structure du sérial. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique* (Paris, 1979).

(107) Black, p. 9.

(108) Ibid., p. 10.

النبي محمد، وعن ورَثة الإمبراطوريات الكبرى، وعن الذين تعهدوا استمرارية النزعات الإمبراطورية الجامعة، وعن الوارثين الشرعيين لأمد زمني قصير نسبيًا لتاريخ مطرد بقوة، وذلك بمعزل عن التغني الرمزي بالصحراء العربية وأشعارها؛ غالبًا ما يُفصح هذا التغني عن الحنين ويؤكد بُعد المسافة الفاصلة عن تلك المرحلة. فعلى الرغم من أن الأمويين والعباسيين كانوا عربًا مسلمين، إلا أن إسلامهم، على خلاف إسلام النبي، قد دمج على مر القرون أراضيَ إمبراطورية مع مَن سكن فيها مِن الشعوب، وكيانات سياسة وثقافات تعود إلى الإمبراطوريات الغابرة، منها البيزنطية التي لا يذكرها بلاك إلا لمامًا ويحاول أن يُذيبها في تقليد «أوروبي مسيحي»، ومنها الساسانية، ومن ورائهما مجمل التقليد المسكوني ذي النزعات التوحيدية العائد إلى العصور القديمة والعصور القديمة المتأخرة، والذي من دونه لا يمكن فهم الفكر السياسي للإمبراطورية البيزنطية أو المرحلة اللاتينية القروسطية. لن يكون من المجدي البحث عن جذور «الثيوقراطية» في الكتاب المقدس أو القرآن[109]، وذلك على الرغم من أننا نستطيع بالتأكيد العثور على بعض الشواهد النصية المؤيدة. لا وجهَ للدهشة من واقع أن السلالات العربية، وهي في خضم قيامها بمسؤولية الحكم، قامت أولًا بدمج الملحقات الإدارية والأيديولوجية للمَلَكية التي خلفتها الإمبراطوريات المنهزمة أو المتقهقرة. إن «الممارسة العملية المفتقرة إلى الانتماء»، إذا كان لا بد من التفكير بهذه الطريقة، غير ممكنة إلا في ظل الظروف التي انحسرت فيها السلطة الإمبراطورية، كما في القرنَين العاشر والحادي عشر في سوريا مثلًا، حيث استطاعت الممارسات المَدنية - الحضرية المحلية التي تضم فئة **العلماء** الذين كانوا في الأغلب على وئام مع الأخويات الشعبوية، أن تمارس نفوذها في الأنظمة السياسية المَدنية على غرار ما شهدته إيطاليا في حقبة معاصرة في بعض المناطق التي ساد فيها نظام المدينة-الدولة[110].

---

(109) وهذه نقطة تغيب بشكل بارز في أعمال أولمان، ينظر: Oakley, «Celestial Hierarchies,» pp. 24 ff.

(110) ينظر: C. Cahen, «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age,» *Arabica*, V (1958), pp. 225-250; VI (1959), pp. 25-56, 223-265; S. Sabari, *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbaside IXe-XIe siècles* (Paris, 1981).

ويَعي بلاك أن الأمويين أقحموا بلاغياتٍ خاصة بالمَلكية في الشرق الأوسط، لكنه يدعي أن هذا حظي بدعم متواضع من خارج دوائر البلاط، وأن التيار الإسلامي الأساس بقي مناهضًا للمَلكية[111]. وبالطبع، فإنه من الفظاظة حذف «دوائر البلاط» بهذه الصورة عند الحديث عن السياسة والفكر السياسي. أضف إلى ذلك أن المَلَكية الحاملة للبصمة الإسلامية اتخذت لنفسها تعبيرًا متسقًا وكلي الحضور وصولًا إلى التعبير عنها في الأدب الشعبي (بما في ذلك **ألف ليلة وليلة** التي انتشرت غالبًا بعيدًا من دوائر البلاط الملكي). وفي الواقع، إذا كان لا بد من تتبع المفاهيم الشعبية عن النظام السياسي فإنها في الأغلب لن تبدو شعبوية بل تراثية، ابتداءً من المحلي وصولًا إلى أقصى نماذج النزعات التراثية. وهذه الأخيرة هي المَلَكية، المقدسة والمدنسة، مع ما يرافقها من مفاهيم العدالة والمساواة إلى جانب مفاهيم الشرف والرجولة المنعكسة في الثقافة الشعبية - والتي تفترض بصورة نادرة تبعاتٍ شرعية - وانتهاءً بالعدالة والعقاب الإلهيين اللذين استُغنيَ عنهما بالمَلَكية. ليس ثمة دليل على أن الحركات الشعبية الاحتجاجية (ما خلا بعض الحركات المذهبية) حملت مفاهيم عن الدولة والقيادة السياسية مخالفة مفهوميًا للحكم المطلق للخليفة، وبالأخص في ما يتعلق بشخصيته المقدسة المستحقة أقصى درجات القيادة وبوضعية منصبه الأسمى بوصفه مصدرًا للعدالة والمساواة وبوصفه المنافح عنهما، وفي كونه الملجأ الأخير في النزاعات كلها[112]. لقد مثل الخلفاء كل ما هو حقيقي ومُتخيل، والنماذج القريبة والبعيدة للدعوة إلى العدالة والصالح العام وأكثر من ذلك بكثير تمامًا كما كان الأباطرة الرومان[113]. وفي أي حال، فإن هذه الأمور ركّز عليها الشيعة على اختلاف مشاربهم. كانت الأفكار عن السيادة المطلقة والحكومة ذات النفوذ الضيق، مقتصرة على الحالات الهامشية، وينطبق هذا على الأطراف العربية وغير العربية البعيدة من مركز الحكم، وذلك بصورة مماثلة لما هي الحال عليه في التواريخ الإمبراطورية كلها.

---

(111) Black, pp. 18-19.

(112) محمد رجب النجار، **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي** (الكويت، 1981)، ص 90 وما بعدها.

(113) F. Millar, *The Emperor in the Roman World* (London, 1992), particularly chap. VII.

إن دليل بلاك على أنه لا يمكن أيديولوجيا دولة إمبراطورية أن تتطور في ظل الكيانات السياسية الإسلامية، ما يعني تاليًا القول إن مؤسسة الخلافة «فشلت» ابتداءً من منتصف القرن التاسع[114] عندما بدأ عصر الدويلات والفوضى التي خلفها حكم جند الخليفة الذين تحولوا إلى حكام، هو دليل مخالف للواقع التاريخي بوضوح. ولا يعود السبب في ذلك إلى وجود بعض الفترات التي أُعيد فيها الاعتبار إلى سلطة الخليفة خلال هذا العهد، وكان بعضها فعالًا وقويًا إلى حد ما، بل لأن سلطة مؤسسة الخلافة - باستثناء بعض الفترات القصيرة الأمد من وهنها وضمورها - مورست على مستويات عدة بطرائق مختلفة، بعضها رمزي وبعضها الآخر مؤسساتي، وبعضها سياسي وآخر عسكري. ولا تقل هذه السلطة واقعية على الرغم من انحسارها خلال بعض فترات الضعف العسكري النسبي[115]. كما أنها تختزن مقارنة بمحطات في تاريخ الأباطرة البيزنطيين الذين حاصرهم الملوك الأقوياء من صربيا وبلغاريا، أو كما كانت الحال واقعًا مع عددٍ من الحكام الإمبراطوريين الرومان في القرن الخامس في رافينا والقسطنطينية، والذين تربص بهم الأمراء الجرمانيون أمثال ستيليكو (Stilicho) وأربوغاست (Arbogast) وألاريك (Alaric)، أو ريسيمر (Ricimer) الذي رغب في أن يُدمَج في **الأصالة الرومانية** (Romanitas)، وقد كان هذا تأقلمًا ملائمًا في ظل حكم ثيودوريك العظيم وخلفائه؛ لم يشهد تاريخ الخلافة الإسلامية فوضى واضطرابات مشابهة لتلك التي نجدها في تاريخ روما شرقًا وغربًا، لكن المؤرخين لا يعتبرون هذا سببًا كافيًا للقول إن إمبراطورية روما وأيديولوجيتها الإمبراطورية كانت زائفة؛ فالقلاقل والاضطرابات لا تقتضي بالضرورة انحسارًا وضمورًا إلا وفق منظور استعارة الصعود والهبوط، وهذا ما سيكون لنا وقفة أطول معه لاحقًا.

لقد كان مصدر هذه السلطة الإمبراطورية هو، تحديدًا، ما يُنكره بعض الدارسين غالبًا: لقد امتلك العباسيون نزعة كونية مهيمنة وأيديولوجيا

---

(114) Black, pp. 29-30.

(115) Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* pp. 131 ff. and chap. 7, passim.

إمبراطورية ثيوقراطية على نحوٍ مثير للجدال، وقد غذوا مفهومًا افتراضيًا عن قدسية شخص الخليفة الذي تمَّ إعلاء شأنه مع مرور الوقت إلى حدود خيالية، وذلك على مستوى الطقوس الاحتفالية الخاصة به أو على مستوى ثقافة البلاط الملكي المعبر عنه وفق أنواع مختلفة جرى إنتاجها في ولايات مستقلة وشبه مستقلة، بعضها شديد البعد من المركز، محاكية بذلك أنموذج الخليفة ومدعية العمل باسمه، وصولًا في النهاية إلى مستوى الهَرَمية الاجتماعية. لم تكن سلطة الخليفة منحصرة بـ«الموافقة الضمنية» على تطبيق العقوبات وإبرام العهود في حدود نفوذ مؤسسة الخلافة[116]. لم يكن أحد لينازع سلطة الخلافة على المؤسسات الشرعية، على الرغم من محاولات إضعاف تأثيرها من جهة بعض الأمراء النافذين.

باختصار، لم تكن الحالة رتيبة وأحادية اللون ولم تكن في الوقت عينه ميلودرامية ومأساوية؛ لقد كانت دينامية وسريعة التغير، ومن الواضح أنها كانت معاندة لأي محاولة لاختزالها وفق التدبير البروكرستي بحسب ما تدعيه الدراسات السطحية التي نناقشها. لقد كانت الخلافة الإسلامية مؤسسة مرنة ومطواعة؛ هذا ما يجب أن يكون بارزًا في دراسة الفكر السياسي لا تقلبات الأحداث ومجرياتها. إضافة إلى ذلك، فإن الأيديولوجيا الإمبراطورية والمسكونية ذات النزعة الجامعة للخلافة لم تكن مبثوثة في البلاط فحسب، بل في الأسواق العامة كما نرى ذلك منعكسًا في الأدب الشعبي، وقد استطاعت أشكال التعبير عنها توريط جماعة العلماء الذين اعتُبروا مصدر مناوءة السلطة ومعاداتها والمعبرين عن الجماعاتية[117] في حقبة «ما بعد القَبَلية». وتشير جميع الدلائل إلى واقع أن العلماء انخرطوا في سلطة الخلافة، وأنهم عوضًا عن الصعود «من الأسفل» - كما فعل بعضهم من دون أي شك - لم يكونوا خارج حدود مؤسسات الخلافة ونطاق رعايتها. تقترح كرونِه أن العلماء وجدوا

---

(116) Black, p. 30.

(117) الجماعاتية أو النزعة الأهلية (communitarianism): نزعة ترى في الجماعة المحلية كيانًا ديناميًا قائمًا بذاته وقادرًا على رعاية مصالحه بعيدًا من الدولة، وربما في مخالفة هذه الأخيرة ومناهضتها. (المترجم)

لأنفسهم موضعًا مناهضًا للدولة مع العصر العباسي الأول، خصوصًا خلال **المحنة**، حين فرض المأمون وخلفاه المعتصم (حكم بين عامي 833 و842م) والواثق (حكم بين عامي 842 و847م) على رجال الدين اعتناق عقيدة خلق القرآن وإنكار القول بقِدَمِه.

2. حكام كهنوتيون مستقلون بسلطهم؟

لكن، يتم إبطال هذا الافتراض الشائع بالتأكيد، لا بموجب الحقيقة التي تثبت أن **المحنة** تلك لم تكن اضطهادًا لـ «المسلمين السنة» الذين أصبحوا في الواجهة لاحقًا، بل لأن العلماء أنفسهم وضعوها حيز التنفيذ في قبالة علماء آخرين، ولعلنا نعثر على أبرز الأمثلة عما نقول في حالة ابن أبي دؤاد (ت 854م). وبصرف النظر عن افتراضات كتب الفِرق الإسلامية التي غالبًا ما تُصاغ بمفعول رجعي، وبمعزل عن الدراسات المعاصرة التي تنحو إلى تقبل تلك الافتراضات من دون التفكير فيها بصورة نقدية، فإنه لا وجهَ للحكم على ابن أبي دؤاد وزمرته بأنهم أقل «سُنية» من ابن حنبل (ت 855م) وغيره من ضحايا ذلك الاضطهاد؛ تميل البيانات التاريخية المتعلقة بتلك الحقبة وأحداثها إلى أن تكون منمقة ودرامية، وتبدو بعض العناصر الأسطورية أنها قد تخللتها عمدًا[118]. كما أنه لا يوجد أي سبب كي تُنسب صفات مميزة وعلامات فارقة إلى التسنن في ذلك الزمن في الوقت الذي نعرف أنه لم يكتسبها إلا لاحقًا، وهي مميزات لم تَحُل دون أن يكون التسنن أشبه بكنيسة رحبة الأفق لم تصبح في النهاية «أرثوذكسية قويمة» بالقدر نفسه الذي كانت فيه كاثوليكية جامعة على صعيد وجهات النظر. إن ما يمكن جدالًا تسميته التسنن المبكر اتخذ صورًا متعددة كان للمذهب الحنبلي الحرفي والتقوائي فيها موقف الأقلية مدة طويلة من الزمن، ولم يتبلور بشكل كامل إلا لاحقًا وبقي أقلية على امتداد الحقبة

---

(118) ينظر تعليقات جوزف فان إس في: J. van Ess, *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam* (Berlin and New York. 1991-1997), vol. 3, pp. 456 ff., 481, 486, 502 ff.

وغالبًا ما يُتناوَل هذا الاضطهاد بصورة موجزة على الرغم من تعقيداته الكبرى. ينظر: Ibid., chap. 3, passim;

فهمي جدعان، **المحنة** (عمان، 1989).

الكلاسيكية والقرون الوسطى الإسلامية. لا غروَ أن التقوائيين رفضوا أحيانًا تقاضي رواتب وأموال لقاء تولي القضاء أو إمامة الصلاة أو التعليم، أو حتى لم يقبلوا تعيينهم في مناصب رسمية؛ الواقع أن على امتداد العصرين الكلاسيكي والوسيط، ظهر نوع من الرثاء التقوائي ترافق مع إحالة دائمة إلى **غربة** يعيشها هؤلاء في ظل عالم غير ورِع، وقد استند هذا إلى أحاديث نبوية مشكوكة المصدر إلا أنه كان بالتأكيد مركزيًا لأي حراك اجتماعي أو سياسي. وفي أي حال، فإن الخطاب الذي يُلازم هذا الموقف في شأن **فساد الزمان** وقلق الحضارات وتفضيل الأشكال الأولية في الحياة كان كلي الحضور وواسع الانتشار كونيًا. إلا أن تتبع هذه الحالات في انسلاخ متعمد عن الدولة سيُفضي إلى القول بأن هذا كان إلى حد بعيد متلازمًا مع سلوك تقوائي نبيل واستعلاء متكبر من جانب علماء الدين الذين كفوا أيديهم عن المداخيل الخاصة بهم. ذلك أن الباقين، كما لاحظ ابن خلدون منذ زمن طويل في فصل معروف في **المقدمة**، اعتبروا مزاولة **العلم الديني** وتعليمه مصدرًا للتكسب والعيش. وعلى النقيض تمامًا من الرهبان المتسولين وجماعات الصدقة[119]، انخرط العلماء عمومًا في أعمال مربحة، وأحيانًا في التجارة. ويعود الحديث عن مرتبات القضاة وغيرهم من العلماء وعن التنظيم المؤسساتي لأعمالهم ووظائفهم المالية (كإشرافهم على الأوقاف الإسلامية) إلى حقبة مبكرة جدًا من التاريخ الإسلامي[120]. إن ما بين أيدينا من بقايا التاريخ الاجتماعي الإسلامي يفصح لنا في الواقع عن وجود سلالات حقيقية ومعمرة من العلماء الذين كانوا في خدمة الدولة[121]. وليس من المستغرب في عصر تراثي أن تستند الجهود العلمية على اختلافها إلى نظام رعوي.

---

(119) جماعات الصدقة (mendicant friars, mendicant orders): أخويات رهبانية ظهرت في العصور الوسطى في أوروبا وأنكرت على رجال الدين التملك والتكسب، وذلك على المستوَيَين الشخصي لكل راهب أو قس على حدة، والجماعي لطبقة الإكليروس ككل، وقد استندت إلى صدقات الناس لاستمرار حركتها. (المترجم)

(120) زريف مرزوق المعايطة، **نشأة الدواوين وتطورها في صدر الإسلام** (العين، 2000)، ص 230، 234 وما بعدها.

(121) على سبيل المثال: C. Robinson, *Islamic Historiography* (Cambridge, 2004), pp. 162 ff.

لقد استطاعت هذه النزعة الإيمانية اللاهوتية والتقوائية (ليس بالضرورة أن تكون حرفية) أن تبرز وتتضح - لا أن تسيطر وتطغى مطلقًا - بعد أن تبلورت بوصفها مدرسة فقهية وعقيدة لاهوتية في إطار نظام الرعاية المرتبط بالخلافة. وفي ظل الاحتلال البويهي لبغداد أواخر القرن العاشر وعلى امتداد النصف الأول من القرن الحادي عشر، كان ذلك الوقت زمنًا يُحتجَز فيه الخليفة بمستويات مختلفة من الصرامة. وفي وجه التشجيع البويهي للتشيع العامي الظاهر والعلني وما أعقبه من اضطرابات داخلية في عاصمة الخلافة، كانت مؤسسة الخلافة تميل شيئًا فشيئًا إلى تبني مواقف أقل تحررًا في ما يتعلق بالمسائل العقيدية. لقد أنتج علماء الحنبلية الأجلاء الذين فضلهم الخلفاء في مرحلة معينة من الزمن عقيدة رسمية ارتبطت بمؤسسة الخلافة، وقد انخرطوا في حاشية البلاط مثل العالم المشهور أبي يعلى بن الفراء (ت 1066م) الذي عمل قاضيًا عند حريم الخليفة وكتب رسالة فقهية في الحكومة كرس فيها بشكل كامل الصلاحيات المطلقة للخليفة.

على الرغم من أن التشيع تطور بوصفه ظاهرة متسقة في بعض جوانبه لا كلها قبل التسنن، فإن ما قيل عن ازدهار التسنن في رعاية الخلافة يمكن أن يُطبق بشكل مماثل على أعلام التشيع في ذلك الزمن بمن فيهم الأرستقراطيون والأدباء والأشراف العَلويون في بغداد في الأقل، وذلك على الرغم من أن التشيع، كما ترى كرونِه وآخرون غيرها، يقع في صميم الصراع والخلاف مع مؤسسة الخلافة ونفي شرعيتها والدعوة إلى النأي بالنفس عنها. ويمكن المرء هنا أن يذكر الشريف الرضي (ت 1009-1010م) والشريف المرتضى (ت 1044م). وقد عُيّن رموز الشيعة في المناصب العليا، من قبيل منصب **نقيب الأشراف** (أي نسل الرسول محمد من ابنته فاطمة الذين تمتعوا بامتيازات عدة شملت مسائل مرتبطة بالضرائب وبالعطايا الخاصة من الدولة)، وأمراء مواكب الحج، وقد كانوا يلبسون العمائم والجلابيب السود الخاصة بالمناصب المرتبطة بالخلافة. وليس غريبًا البتة أن يكون هؤلاء، تمامًا كحال نظائرهم السنة، ملزمين بالحفاظ على علاقتهم بأنبل العائلات الشريفة (العباسيون) - بصرف النظر عن النزاع حول أفضلية بعضها على بعض - في زمن كانت عاصمة الخلافة والإمبراطورية بغداد في قبضة متطفلين حديثي النعمة، وأنصاف البرابرة من الأمراء وجندهم، والذين سعوا

جميعًا إلى موطئ قدم سياسي بين العوام والرعاع والأخويات شبه الإجرامية المرتبطة بهم.

على أن كرونِه، وعلى الرغم من تنبهها إلى بعض هذه المسائل، تفضل بوضوح ألا تخرج باستنتاجات تاريخية يمكنها أن تحسن مستوى دراستها، وتميل إلى التبسيطات الضيقة والملخصات الجدالية التي تعود إلى جداليي القرون الوسطى وتقوائييها ومؤلفي كتب الفرق فيها. وتصر على فهم «الابتعاد الجدي» من سلطة الدولة على ظاهره فحسب. إن هذا «الابتعاد الجدي»[122] الذي نجده عند بعض فئات أهل الحديث التقوائيين لا يمكن المبالغة في مشروعيته أو النظر إليه بوصفه أنموذجًا كليًا. فلا دليل على أن العلماء - وهم رجال عمليون بشكل بارز، يجري اختزالهم بصورة مختصرة إلى تيار تقوائي روحي أو إلى حركية ورِعة فحسب - كانوا يمثلون «الأنموذج الأخلاقي المعتَرَف به والقادة الدينيين لأغلبية المسلمين»[123]، وهذه هي النتيجة اللازمة لجدال لا أساس له من الصحة يقتضي أن تعمل الدولة على إقصاء هؤلاء بسبب هذه الأدوار. وفي ما يتعلق بـ«الابتعاد الجدي»، يمكن المرء أن يقارن بشكل مفيد بين هذا الأمر في بعض جوانبه وتحفظ بعض إداريي الدولة على الدخول في حياة البلاط المتقلبة والاستبدادية والعديمة الوفاء والخطرة، وتصورهم عن الشكوك التي تحوم حول التوظيف الرسمي في دوائر الحكم بوصفه مجازفة مهنية ومكروهًا قد يستتبع أحيانًا عواقب وخيمة ومذلة كان العلماء، ومن جملتهم ابن أبي دؤاد وأبناؤه، ضحايا لها.

لا يزال تاريخ العلماء الاجتماعي والثقافي والأيديولوجي على امتداد الأفق الواسع للكيانات السياسية الإسلامية في القرون الوسطى ينتظر البحث والكتابة فيه. وقد حذر ألبرت حوراني من حقيقة أن العلماء كانوا علماء ليس كافيًا لتفسير أدوارهم التاريخية كونهم مجموعات من الأفراد الذين تولوا المناصب الرسمية، وتمتعوا بامتيازات عدة، وتحكموا بأوقاف ضخمة، وكانت لهم روابط محددة

---

(122) Crone, *Medieval Islam*, p. 38.

(123) Ibid., p. 33.

مع مجموعات اجتماعية مختلفة[124]. إن افتراض غلبة الطابع الديني على الفكر السياسي الإسلامي يستدعي تلقائيًا السؤال عن محركاته والتيارات الناقلة له، خصوصًا العلماء وفقًا لهذا التصور. إن المرء يحتاج في هذه الحالة إلى مناقشة السؤال عن الحكم الكهنوتي في الإسلام، وهو مؤسسة تفضل كرونِه تحييدها من خلال الإحالة إلى أفرادها بوصفهم «علماء» (scholars)، وهذا ما يحمل على تصورهم كأنهم يعيشون في وسط أثيري مثقل بهوسٍ شديد بالتسميات والكلمات يستدعي مباشرة صورًا عن حلقات يشيفوت[125] (yeshivot) لدراسة التلمود المنعزلة أو غرف الدراسة المغلقة.

وفي إطار دراسة العلماء يمكننا، باستخدام المؤهلات الكثيرة التي يشترط على الفرد منهم إحرازها، تشبيههم بالحاخامية اليهودية[126]، وإن كنت أفضّل

---

(124) ينظر: Hourani, «History», p. 119.

(125) اليشيفوت أو اليشيفا (yeshivot): اسم يُطلق على مدارس الشريعة والتلمود اليهودية. يتعلم الطلاب في هذه المدارس الدينية أنماط الإفتاء اليهودي، وقد كانت محصورة بالرجال وحُظِر على النساء ارتيادها. والاسم مشتق من معنى «الجلوس» بالعبرية، حيث كان الجميع يجلسون في حلقات يتدارسون فيها الشريعة. وقد زادت أهمية هذه المدارس بعد دمار هيكل سليمان على يد هيرودس في عام 70م، حيث عدَّ بعض اليهود هذه الحلقات بديلًا من الهيكل نفسه وما يجري فيه من طقوس وتقديم للقرابين. (المترجم)

(126) إن التشابه قائم إلى حد بعيد على صعيد الكتابات. فالصورة المبسطة عن الحاخامية اليهودية (Rabbinate) بوصفها قيادة جماعية يتساوى فيها الجميع من دون أن يرأسها شخص محدد تسعى إلى «حمل الإسرائيليين جماعيًا على اعتناق النزعة الحاخامية» (J. Neussner, «Rabbinic Judaism in Late Antiquity,» in: *Encyclopedia of Religion* (New York, 1987), vol. 12, pp. 189 ff), وتحويلهم إلى جماعة تكرس نفسها لدراسة التلمود وتتوقع الخلاص؛ إن هذه الصورة تبدو أنها أساس المفهوم المقدم عن العلماء. لكن تاريخ الحاخامية القروسطية بالطبع تاريخ أكثر تعقيدًا. فلقد أدى هؤلاء جملة من الأدوار الاجتماعية والتعبدية والشرعية والتعليمية والسحرية المتعددة. وقد احترفوا هذه الوظائف بالتدرج بصورة جماعية على امتداد العصور الوسطى. وثمة فوارق مهمة بين هذه الأدوار تحت سلطة الجاؤونيم البابلي (Babylonian Geonim) [أي رؤساء الطوائف الدينية اليهودية] والإسبان والأوروبيين الذين كانت كل فئة منهم تعمل وفق جملة من التنظيمات السياسية التي تضبط حركتها وتوجهاتها. وتبدو هذه الصورة المبسطة مشتقة أساسًا من التعليقات القروسطية على التلمود في فرنسا وألمانيا. وقد جرى التخفيف من حدة النزعة الحاخامية التي تقول بتساوي الجميع وعدم الحاجة إلى وجود رأس يعلو الجميع من خلال درجات مختلفة من النفوذ المركزي، لعل أبرزها كان أتباع الجاؤونيم الذين شملت صلاحياتهم وامتيازاتهم إصدار شهادات الوثاقة لرجال الدين وترسيم الكهنة وتعيينهم في مناصبهم. ينظر: Halbertal, pp. 96 ff.; =

استخدام مصطلح «الكهنوت» لأنه يشير إلى تطور تاريخي محدد ابتدأ في القرن الحادي عشر وبلغ الذروة في كهنوت الدولة في عصر العثمانيين وعصر الصفويين (حيث عُمِل على إيجاد كهنوت شيعي من نقطة الصفر تقريبًا من خلال استقدام جملة من الشخصيات من شرق شبه الجزيرة العربية وجنوب لبنان عندما فرض الصفويون التشيع دينًا رسميًا للدولة في إيران). وثمة اعتبارات أخرى بالغة الأهمية تتمثل في أن هذه الفئة الاجتماعية، المتباينة التماسك داخليًا أو غير المكتملة على أكثر من صعيد وفقًا للزمان والمكان، أدت أدوارًا محددة أسندها إلى الكهنوت علم تاريخ الأديان وعلم الاجتماع التاريخي، خصوصًا مع فيبر، مشكِّلة بذلك ما يُسميه جمعية خيرية (sodality). فلا يمكن أي ديانة أن تحافظ على وجودها، وأن تصون ترتيباتها التعبدية ودرعها العقيدية، وأن تضبط استقامة النصوص التأسيسية واستمراريتها من دون طبقة كهنوتية تضم متخصصين ومحترفين دينيين. ويمكن رد الفكرة القائلة بأن ليس في الإسلام كهنوت - بلحظ الوظيفة الاجتماعية، وليس السلطوية الدينية حصرًا - إلى عصر الإصلاح الإسلامي في نهاية القرن التاسع عشر. وعلى العكس من ذلك، فإن لاهوتيي المسلمين في القرون الوسطى كانوا متنبهين تمامًا إلى الجسم المؤسساتي المميز الذي ينتسبون إليه وإلى منزلتهم الخلاصية، وكانوا (ولا يزالون) يتميزون بلباس خاص بهم. ومع كرونِه[127] وغيرها، يعزز إنكار وجود كهنوت إسلامي الخلاف حول كونِ الإسلام **فريدًا من نوعه** (sui generis) بشكل كامل ومفتقرًا إلى الفصل المسيحي بين الكنيسة والدولة. وقد افتُرض هذا الفصل على الرغم من الإضافة الأوروبية لمستويات مختلفة من القداسة على مظاهر القوة (gladius) وجعل المنصب البابوي ملكيًا بصورة اكتسبت فيها **سلطة الكهنوت** (sacerdotium) «مظهرًا إمبراطوريًا» وتحلت **السلطة الملكية** (regnum) بـ «لمسة إكليركية كهنوتية»[128]، وبالطبع حدث هذا

= «Semikhah,» in: *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem, 1971), vol. 14, pp. 142-143.

على العكس من هذا، مثل علماء الدين الإمبراطوري ومؤسساته الشرعية وغيرها.

(127) Crone, *Medieval Islam*, p. 395.

(128) E. H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton, 1957), p. 193.

الافتراض من دون الالتفات إلى التجربة البيزنطية[129]. ويُقصد عادة بهذا الطرح تحديد بلاغي ونوعي للمسلمين وتاريخهم عوضًا عن التفحص الدقيق للعلاقات الحقيقية والمتبدلة بين المؤسسات الدينية، سواء كانت ذات السلطة الكهنوتية أم لا، والدولة.

ثمة ما يُمكن إثباته بعدُ في هذا الصدد، وهو أن العلماء افتقروا إلى تماسك اجتماعي وسياسي ولم يحظوا بجسم مؤسساتي قبل تحويلهم إلى قوة احترافية مشدودة الأواصر في عمق الديار الإسلامية على يد الكيانات السلطانية بين القرنين الحادي عشر والثالث عشر. وقد كانت منزلتهم الرفيعة متميزة إلى حد ملحوظ من طبقة التجار التي تعاضدوا معها على الصعيد الاجتماعي، وفي الواقع، وعوضًا عن أن ترتبط بسلطات سياسية، فإنها أعطت نفسها الحق في ادعاء أنهم جميعًا ورثة النبوة بوصفها نظامًا معياريًا بعد تراجع دور الخلافة، مع التأكيد الدائم أنه يُمكن الحفاظ على ديمومة النظام الذي اختاره الله للكون من خلال الدولة حصرًا، سواء أكانت دولة خلافة أم سلطنة. إن العلماء لم يكونوا علماء بالمعنى الضيق للكلمة: لقد كانوا، شأنهم في ذلك شأن المجتمع آنذاك، في تراصف طبقي اجتماعي، ويمكن ملاحظة انتمائهم إلى مجموعات اجتماعية مختلفة. لقد أدوا أدوارًا طقسية وفقهية وتعليمية وإدارية وثقافية، وأنيطت بهم في الوقت عينه مهمات أخرى منها ما هو سحري، ومنها ما هو مرتبط بضم الأفراد إلى الجماعات الباطنية[130]، ومنها ما هو متعلق بأعمال الشعوذة وتحضير الأرواح والقيام بالعجائب والمداواة بالرقى[131] وكتابة الطلاسم. وقد انتظمت

---

(129) ينظر في هذه المسألة على وجه الخصوص: G. Dagron, *Empereur et prêtre. Etude sur le «césaropapisme» byzantin* (Paris, 1996).

(130) يعبر الكاتب عن هذه الوظيفة بالإنكليزية فيصفها بـ mystagogic role، وهو ما لا مقابل بالعربية له، ومعناه الضلوع في مهمة تحضير الأفراد للقيام بطقوس معينة (يُعبر عنها بـ «initiation») تسمح لهم بدخول جماعة باطنية ما، وغالبًا ما تكون هذه التحضيرات تعليمًا للأسرار التي تتضمنها الطقوس الدينية والأعمال التعبدية لتلك الجماعة. (المترجم)

(131) الرقى جمع الرقية، وهي قراءة بعض الآيات القرآنية والأذكار على مسمع المريض ليبرأ، وهي من الأساليب الشعبية الشائعة. في المتن الأصلي يقول الكاتب إن العلماء اضطلعوا بمهمات سحرية منها طرد الأرواح الشريرة (exorcism)، وقد آثرت استخدام «الرقية» و«الرقى» بوصفهما مصطلحًا =

هذه الأدوار بصور متعددة على اختلاف ظروفها الزمانية والمكانية. إن العلماء نشطوا في ظل رعاية حكام مستقلين ضبطوا حركة المؤسسة الدينية الطقسية والشرعية، وفي حماية سادة نبلاء سياسيين وعسكريين وبعض الأشراف الذين أسسوا ومولوا المؤسسات التربوية التعليمية التي عملت على تأهيل العلماء وتوظيفهم ومنحهم النفوذ اللازم. لقد تميزوا بلباسهم الخاص وتشكيلاتهم التربوية واستطاعوا التحكم بممتلكات ضخمة (الأوقاف). وقد تلازم دخولهم الحياة السياسية وإسهامهم في الفكر السياسي مع هذه الظروف، وبالتالي لا يجدر اختزالهم بصورة مقتضبة إلى فئات شعبوية، وتقوائية وأخلاقية فحسب. ففي نهاية الأمر، استمد هؤلاء مكانتهم وصلاحياتهم الرسمية من مؤسسة الخلافة التي مثلت السلطة العليا التي شرعت وصدقت المؤسسات العبادية والفقهية، بمقتضى **القانون الشرعي** (de jure) أو بمقتضى **الواقع** (de facto)، إلى الحد الذي أصبح فيه هذا الأمر ممكنًا بلحظ ظروف التحكم والتواصل السائدة في القرون الوسطى. إن الأنظمة السلطانية المتعلقة بتوريث الشرعية المستمدة من الخلافة[132] (successor-states of the Caliphate) خلدت دور الأنموذج السياسي بوصفه السلطة المؤسساتية الأعلى في المنظومتين الطقسية والشرعية.

على أن المفارقة التاريخية، أي الخلط بين الأزمنة التي ترى أن العلماء قد انتظموا في جسم مؤسساتي قبل أن يحصل هذا الأمر فعلًا بقرون عدة، لا تبدو قادرة على نقض الاستعارات التي يشدد بلاك على استخدامها، مع تأكيدٍ معاندٍ للوقائع في ما يخص تطور الفقه الإسلامي بوصفه، إلى حد

= تقنيًا في الترجمة العربية لقربها من السياق الإسلامي أكثر، وإن كان هذا الأخير يضم في بعض جوانبه الحديث صراحة عن طرد الأرواح الشيطانية من النفوس من خلال أعمال سحرية من ضمنها تلاوة الآيات القرآنية. (المترجم)

(132) توريث الصلاحية أو توريث الشرعية من دولة إلى دولة (successor-state) نظرية تعود إلى القرن التاسع عشر، وبموجبها يتم الاعتراف بشرعية دولة جديدة أو كيان سياسي مستحدث يستمد شرعيته من كيانات شرعية سابقة يرتبط بها بألوان مختلفة من العلاقات. وفي السياق الإسلامي يُمكن النظر مثلًا إلى الشرعية التي اكتسبتها السلطنة العثمانية إثر سقوط الخلافة العباسية على الرغم من الفاصل الزمني بين الحدثين، حيث مثل العثمانيون بالنسبة إلى بعض المسلمين إحياءً جديدًا للخلافة الإسلامية البائدة. (المترجم)

ما، عملًا تأسيسيًا ناجحًا للسلطة البديلة عن الدولة وأيديولوجيتها المَلَكية والإمبراطورية. وليكون هذا الأمر صحيحًا، يلزم النظر إلى الفقه الإسلامي بوصفه نتاجًا أكثر تقوائية وأخلاقية متضمنًا الأوامر والنواهي حيث تحوز العوامل الأيديولوجية فيه الأولوية على العوامل الشرعية، وحيث تكون الإحالة إلى النصوص التأسيسية حرفية عوضًا عن أن تكون هرمنوطيقية ورمزية وتقليدية[133]. وربطًا بهذا، يشدد بلاك على التعارض بين النزعتين التراثية والقَبلية المُحدَثة[134]. بناء عليه، وعلى الرغم من قراءاته الواسعة كلها وبعض ملاحظاته الدقيقة على مسائل تفصيلية، فإن الصورة العامة التي يرسمها تحبط إمكان فهم النظرية السنية حول الخلافة، وتتعامل مع هذا الموضوع البالغ الأهمية بطرائق تنبؤية سنناقشها لاحقًا.

في نهاية المطاف، يسعى بلاك إلى تأسيس «تعارض» بين «الإسلام» والمَلَكية[135]، ويرغب في استخدام مقولات التأويل والتفسير التي «ليست بالغريبة عمن يُشاركه البحث»[136]. وهو بذلك لا يتجنب التحقيق في ما أمكن المؤلفين المسلمين أن يعنوه بالمَلَكية بعيدًا عما يمكن تجميعه بقراءة سريعة للجدال المناهض للمَلَكية فحسب، بل إنه يبتعد أيضًا من استخدام أي مقولات كونية - المستمدة من التاريخ الفكري، والأنثروبولوجيا التاريخية ومصادر أخرى. وإذا كان مقبولًا، كما يقترح الكاتب، أن محمدًا الفاتح «ربما سعى إلى محاكاة الأيديولوجيا المسيحية - الأوروبية عن الإمبراطورية»[137]، أليس من المقبول بالقدر نفسه أن ننظر أبعد من المحاكاة ونقيم اعتبارًا للانسجام المنظومي واستمرارية فكرة الإمبراطورية المسكونية الجامعة، وذلك بعيدًا من التصنيفات السهلة للشرق والغرب؟ إن مقاربة كهذه من شأنها أن تبدد

---

(133) ينظر خصوصًا: Pierre Legendre, *L'amour du censeur: Essai sur l'ordre dogmatique* (Paris, 1974), passim;

وللاطلاع على منظور متعلق بالسيكولوجيا الاجتماعية التجريبية، ينظر: Deconchy, pp. 7 ff.

(134) Black, pp. 350 ff.

(135) Ibid., p. 163.

(136) Ibid., p. 235.

(137) Ibid., p. 205.

الافتراضات المسبقة الأساسية التي تعيق صوابية أحكام بلاك وتحول دون أن تجعله يركز على ما كان مركزيًا في الفكر السياسي الإسلامي أو أن يُهمش ما كان في الواقع هامشيًا على المستوى التاريخي.

3. موكب الشرعيين الإلهي

تكرر كرونِه إنتاج أغلبية الحجج المذكورة آنفًا، ولكن في نطاق أرحب، لذلك يبدو أن من الأفضل الشروع بتفحص عملها من غُرته ومن **البداية الأولى** [للخلق]، وتحديدًا مع آدم وحواء. فهي تقترح أنه يمكن النظر إلى هذه البداية على أنها زمن موروث وُضِع فيه، بحسب اعتقاد المسلمين، «أنموذج براديغمي» تأسيسي للفكر السياسي الإسلامي. وتركب كرونِه أسطورة إسلامية عن الخلق استنادًا إلى مصادر متفاوتة، وتقوم بربط بعضها ببعض في سرد محدد مُعَد لهذا الهدف الخاص، وتعتبره سردًا أصليًا ونصًا تأسيسيًا على الرغم من تنوع عملية اختلاق الأساطير المعقدة واللافتة التي تتطلب تعاملًا حذرًا وتستدعي جملة من الروابط، وسياقات الانتشار، وإمكانات التأويل[138] التي لم تكن جميعها ذات أصول في العهد القديم[139]. في أي حال، تُفرط الأسطورة التي تعمل عليها كرونِه في تأويل **بداية الخلق** المفترضة هذه لتتحكم بميزة كونية لا مفر منها، وربما بتأثر أكبر بروح كالفِن في الفصل الخامس من الكتاب الأول لمؤلَّفه *Institutes of the Christian Religion* **(مؤسسات الديانة المسيحية)**[140]، أكثر مما هي مستمدة

---

(138) يمكن أخذ فكرة عن هذه الإمكانات من: محمد عجينة، **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية** (بيروت، 1994)، ج 1، ص 170 وما بعدها (عن خلق الجنس البشري)، ج 2، ص 64 وما بعدها (عن الشيطان)؛ وحيد السعفي، **العجائب والغرائب في كتب التفسير** (تونس، 2001)، ص 83 وما بعدها؛ E. Beck, «Iblis und Mensch, Satan und Adam: Der Werdegang einer koranischen Erzählung,» *Le Muséon*, 89 (1976), pp. 195-244, وينظر أيضًا: W. Beltz, *Die Mythen des Korans* (Düsseldorf, 1980)

(139) على سبيل المثال، تنتشر الأساطير العربية الأصلية بصورة رمزية لتمهد الأرضية للسلطة الكهنوتية – النبوية للنبي محمد: J. Stetkevych, *Muhammad and the Golden Bough* (Chicago, 1996), p. 112, passim.

(140) John Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (1536), book I, chap. V.

من لاهوتيي المسلمين في القرون الوسطى. وعلى غرار **أسطورة الهبوط من الجنة** التي يعتبرها القديس أوغسطين قاعدة تأسيسية غير قابلة للتعويض للظرف الإنساني، والتي تواجه دائمًا الحاجة إلى **النعمة** وعدم القدرة على توقع لحظتها، والتي تجعل البشر **منطوين على ذواتهم** (incurvatus in se) إذا أردنا استخدام التعابير الشهيرة لِلوثر الذي يرى كالفِن أنه يَسِمُ الحكم المسيحي بشيفرة نوعية مميزة[141]، فإن كرونِه تفعل الشيء نفسه عندما ترى أن هذه الأسطورة الإسلامية تصرح، بصورة نهائية ومرة واحدة لا تتكرر، بأن السلطة التي لا تكون بيد الله هي سلطة منحرفة، وفي طبيعة الحال غير شرعية، وذلك لا يخالف الافتراض الذي يطرحه بلاك حول «التعارض» بين «الإسلام» والمَلَكية. ويحسن ربما أن نذكر هنا أن الأساطير ذات الأصول الدنيوية عن المَلَكية و**الإنسان البدائي المَلَكي** (royal Urmensch) والتي تعود جذورها في معظمها إلى التراث الفارسي، كانت أيضًا متداولة في ذلك الوقت، ومن الأمثلة على ذلك ما نجده عند الطبري الذي تحيل إليه كرونِه لتأكيد أسطورتها. كذلك من المثير للفضول أن هذا البرهان المستقى من النزعة القائلة بقدم الجماعات البشرية (primordialism) كانت الغاية منه إظهار التعارض بين الإسلام والمسيحية، والتعبير عن هوية تختزن خصائص مميزة تتعلق بالمفاهيم المسيحية: لا يُنظر إلى التصورات المسيحية القروسطية عن السياسة على أنها شديدة التحديد بفعل مثل هذه النزعات، خصوصًا عندما يكون بالإمكان صوغ برهان مماثل عن استنباط مسيحي شبيه لمفهوم السلطة السياسية من **أسطورة الهبوط من الجنة**[142]، أو من الصورة المَلَكية للمسيح في العهد الجديد التي صارَت مع تقادم الزمن عنصرًا طقسيًا مع ثيودوسيوس، وصارت موتيفًا أيقونيًا ثابتًا عن صفة **الضابط الكل** ابتداءً من القرن الرابع[143].

---

(141) Calvin, book II, chap. I.

(142) Buc, *L'ambiguïté du livre,* pp. 71 ff.

للاطلاع على فكرة السلطة الإلهية الأقرب في الروح والتعبير إلى تلك التي تستنبطها كرونِه من أسطورتها من الأفكار الإسلامية القروسطية، ينظر: J.-B. Bossuet, *Politics Drawn from the Very Words of the Holy Scripture*, P. Riley (trans.) (Cambridge, 1990), pp. 1, 39-40.

(143) Beskow, pp. 33 ff., 123 ff., 261 ff., 295 ff., 313 ff.

من الوهلة الأولى، يبدو افتراض كرونِه أن المفكرين السياسيين الإسلاميين اعتقدوا أن الحكم متطابق من الناحية الزمنية مع لحظة **الخلق** (Creation) وكأنه غير قابل للرد. ولن أخوض في السؤال عن مدى مشروعية طرح هذه الصيغة من الأساطير الإسلامية حول الخلق بوصفه نقطة بداية للفكر السياسي عوضًا عن النظر إليها بوصفها برهانًا صادقًا على **القلق الوجودي** (Weltschmerz) وعنصرًا من عناصر **تاريخ الخلاص** وواحدة من تبعات الفكر الأخروي. ولا يمكنني - كما فعلت كرونِه - أن أغوص عميقًا في البحث عن زمن هذه الأساطير أو أصناف سياقاتها وأنواعها الكتابية، وعن المفهوم الذي يقول بأن الخلق والسلطة السياسية متطابقان زمنيًا. ومرة أخرى، ليس في وسعي أن أناقش الأسئلة الأخرى ذات الصلة بهذه النقطة، وأخص بالذكر الروابط القائمة بين الميثولوجيا الإسلامية والنظرية السياسية الإسلامية، ولعل أهمها على الإطلاق ما يتعلق بالاستخدام الرمزي الذي يُوظّف في الفكر السياسي الإسلامي في شأن صورة النبوة في اتصالها بالخلافة، ويتخطى الأمر هذه الحدود في حالة الحديث عن الإمامة في التشيع: إن هذه لمسألة ذات أهمية جذرية في الفكر السياسي الإسلامي لم يجرِ النظر فيها في أي من الأعمال التي نناقشها. في أي حال، يحسن بنا التنبه إلى النتيجة التي تخلص إليها الكاتبة انطلاقًا من افتراضها المذكور، كما ويجدر الالتفات إلى الطريقة التي سيقت من خلالها تلك النتيحة وذلك للوصول إلى الحجة الكلية التي يجادل فيها الكتاب.

الخلاصة هي أن الطغيان والاستبداد والفوضى هما فحسب ما يمكن الحصول عليهما من دون الحكم الإلهي، وذلك وفقًا لما أوحى به الله إلى رسله الذين كان خاتمهم النبي محمد. وبادئ ذي بدء، تجعل هذه الخلاصة من الاهتمامات الأساسية للفكر السياسي الإسلامي مجرد حشوٍ وإطناب، وهي تلك المتعلقة بالنظام السياسي عمومًا وبالروابط الهائلة التي تقوم بين الحاكم والألوهية، وذلك عوضًا عن البحث في سؤال الشرعية أو حتى مشكلة عدم مشروعية جميع أشكال الحكم التي تسعى كرونِه من خلال تشديدها على اعتبارية أسطورة الخلق، إلى جعلها مركزية في عملية التحليل التي تجريها. ذلك أنه بعيدًا من الاستفادة من الآية القرآنية الملائمة لهذا الصدد، والتي تقول

بأن الله قد جعل آدمَ ومَن بعده من ذريته من الأنبياء ممثلين له على الأرض - مع الإشارة إلى أن هذا الأمر غالبًا ما ذُكِر في مستهل الأعمال السياسية التي تتناول أصول الكيان السياسي وجذوره - فإن إبراز النظرية السياسية الإسلامية لمثل هذه الأساطير مرده تحديدًا، حيث وُجِد، إلى أن الانهماك الأساس للتفكير السياسي الإسلامي قد نشأ من مشكلة النظام لا من سؤال المشروعية، والنظام هنا مساوٍ لما سماه الفكر السياسي البيزنطي[144] «taxiarchia»، وبنحوٍ يستمر فيه الله حاكمًا ما وراء الزمن المحمدي من خلال الخلفاء والأئمة.

يرتبط هذا الموضوع بدوره بالأنثروبولوجيا التشاؤمية «المشابهة على نحوٍ غريب لمفهوم الفيلسوف هوبز» والذي سبق أن تحدثنا عنه، وما ينتج منه من حاجة الجنس البشري إلى فرض النظام بصورة غير متجزئة تذكرنا بالسيادة الإلهية غير المتجزئة: إنها **مَلَكيته المطلقة** (monarchia). لقد بُعِث الأنبياء مبشرين ومنذرين، وجاء المرسلون لنقل جملة من الشرائع في صورة قوانين تضبط السلوك الاجتماعي البشري القويم، واضطلع الملوك الصالحون بمهمة الحكم، وذلك كله في أوقات خرج فيها الميل البشري السرمدي إلى الارتكاس عن السيطرة، وصار فيها البشر مهددين بالعودة إلى حالتهم الطبيعية الهمجية والشرسة؛ وهذا تصور مخالف لادعاء كرونِه أن المسلمين عمومًا رأوا أن الحالة الطبيعية الأصلية قد بلغت نهايتها مع حلول الرحمة الإلهية وبعثة النبي محمد فيهم[145].

في أي حال، لم يكن النظام ذو الطبيعة النبوية الذي فرضه المرسلون الخيار الوحيد المتاح أمام البشر، وفي هذا السياق يبدو النظام النبوي أنموذجًا تاريخيًا خاصًا لطبقة أوسع من الأنظمة القابلة للتطبيق، وقد كان بالضرورة مَلَكيًا وينزع إلى السلطة المطلقة، ومستتبِعًا لعقوبة إلهية، وإن أنكر ذلك بعض التقوائيين الهامشيين. وإنه كان ذا أفضليةٍ خلاصية على الرغم من أن ثمة إجماعًا عامًا بين

---

(144) Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* part 2, passim;
كمال عبد اللطيف، **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية** (بيروت، 1999)، ص 108 وما بعدها.

(145) Crone, *Medieval Islam*, p. 263.

المؤلفين العاملين في حقلَي السياسة والتاريخ على أن النظام النبوي كان غير مألوف. في الواقع، اعتُبرت المحطة المحمدية نفسها خاصة واستثنائية وإعجازية وخارجة عن السياق الطبيعي للأشياء ولا يمكن تكرارها إلا مع مجيء المخلّص. وبخصوص المسائل الأخرى، فإن السؤال حول الحاجة إلى فرض النظام على جنس بشري خطاء وغير مهيأ له بعد بقيَ سؤالًا مركزيًا بالنسبة إلى الفكر السياسي في ظل الخلافة وما تلاها من أنظمة. إنه سؤال استعصت الإجابة عنه بالنظر إلى ما سماه كانط لاحقًا «الطبيعة البشرية العوجاء»[146] (crooked timber of humanity) وإلى أن السلوك الاجتماعي كان اتحادًا غير طبيعي فُرض فرضًا على البشر بصور غير اجتماعية[147]. ولم يتفرد الفكر السياسي الإسلامي بهذا الموقف وحدَه، بل كان على سبيل المثال بارزًا في مفهوم القديس أوغسطين عن العنف بوصفه وسيلة خلاصية[148]. ولعل النقطة الأبرز في هذا السياق هي أن الخلاصة التي تستقيها كرونِه من «البراديغم» الميثولوجي الذي تبنيه تبدو مشوهة بشدة: إن النتيجة التي يمكن الخلوص إليها بصورة مشروعة، والتي خلص إليها بالمناسبة المؤلفون المسلمون في ميدان السياسة، لا علاقة لها بالشرعية ولا تدعي أصلًا أن الشرعية مقصورة على الحكم الإلهي فحسب، بل تفيد عوضًا عن هذا بأن الطبيعة العاصية الميؤوس منها للبشر تحتم وجوب أن يحكمهم بصورة مستمرة حكام قد لا يتحلون بالضرورة بالبركة الإلهية، وإنما عيّنهم الله، وذلك إذا كان على النزعة الاجتماعية للإنسان أن تبقى وتستمر، مع ملاحظة أن الشرعية والخلاص أمران لا يتوفران للبشر دائمًا، وفي حال توفرهما فهذا لا يعدو أن يكون إضافة غير إلزامية.

---

(146) لا يحيل الكاتب في المتن إلى آيات محددة من القرآن، لكنني إخال أنه يقصد بعض الآيات التي تتحدث عن ميل الإنسان الدائم إلى المعصية والجحود والعناد، وذلك من قبيل: ﴿وَيَدعُ الإنسَانُ بالشرِّ دُعَاءَهُ بالخَير وَكَانَ الإنسَانُ عَجُولًا﴾ (الإسراء: 11)؛ ﴿وإذَا مَسكُم الضر فِي البَحرِ ضَل مَن تَدعُونَ إلا إياهُ فَلَما نَجَّاكُم إلى البَر أَعرَضتُم وَكَانَ الإنسَانُ كَفُورًا﴾ (الإسراء: 67)؛ ﴿قُل لَو أَنتُم تَملِكونَ خَزَائِنَ رَحمَةِ رَبي إذًا لَأَمسَكتُم خَشيَةَ الإنفاق وَكَانَ الإنسَانُ قَتُورًا﴾ (الإسراء: 100)؛ ﴿وَلَقَد صَرَّفنَا فِي هَذا القُرآنِ للناسِ مِن كُل مَثَلٍ وَكانَ الإنسَانُ أكثَرَ شَيءٍ جَدَلًا﴾ (الكهف: 54). (المترجم)

(147) I. Kant, «Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose,» H. B. Nisbet (trans.), in: *Kant: Political Writings* (Cambridge, 1970), §§ 4, 6.

(148) K. F. Morrison, *The Mimetic Tradition of Reform in the West* (Princeton, 1982), pp. 82-93.

مع ذلك، تصر كرونِه على تبني أنموذج الفكر السياسي الذي يتم فيه تصور الكيان السياسي على أنه «اجتماعٌ مستوفٍ لجميع الغايات والأغراض» يقوده «الإمام»: وهذا التعبير الأخير مصطلح بالغ التعقيد من الناحيتَين التاريخية والسيميائية تمامًا كما هي حالة المصطلحَين الشبيهَين به: **الأمير** (princeps) **والحبر الأقدس** (pontifex)، إلا أنه تم أسره - أي المصطلح - في هذا الكتاب في حدود الاتجاه التقوائي، أو جرى حصره، كما في حالة التشيع، في إطار أصدائه التنبؤية وما ينتج منها في ظل ظروف وسياقات محددة بدقة.

ووفق هذه القراءة التي نجدها عند بلاك وكرونِه، فإن ما يجعل الإسلام وفكره السياسي أمرًا فريدًا هو أن الاهتمام الأساس والمحوري للأفكار السياسية الإسلامية لم يكن الحضور الكلي لمسألة الحكم وأشكاله وآلياته وجذوره، بل الحضور الكلي لمسألة الافتقار إلى الشرعية، بما في ذلك الشرعية المشوشة أو عدم شرعية جميع الحكومات الإسلامية باستثناء تلك التي نشأت في صدر الإسلام. ويجب أن يُضاف هنا: وفي المستقبل الخلاصي الذي سيأتي، وهي مسألة لا توفيها كرونِه حقها.

تولي الخطابات الدينية في شأن التاريخ، ولاهوت التاريخ، وتاريخ الخلاص تحديدًا، اهتمامًا كبيرًا بالرمزيات، والرمزيات الإسلامية المنثورة في الخطابات السياسية أشد دلالة وأوسع مدى من مجرد إقامة علاقات قرآنية، على النحو الذي تقوم به كرونِه، بين النبيين محمد وموسى[149]، وفي الواقع فهي أبعد شأوًا من إيلاء الأهمية للتركيز الشيعي على ثنائية موسى/ هارون ومحمد/ علي، وهو ما تغفله الكاتبة تمامًا[150]. إلا أنه لا يمكن النظر إلى هذه المسألة بصورة عقلانية

---

(149) Crone, *Medieval Islam*, p. 16.

(150) لنظرة وافية إلى هذه المسألة ينظر: Ulrika Mårtensson, «The True New Testament: Sealing the Heart in al-Tabari's Ta'rikh al-Rusul wa'l-Mulūk,» Ph.D. Dissertation, Uppsala University, Uppsala, Department of Theology, 2001.

عن ثنائية محمد وموسى ينظر: K. Prenner, *Muhammad und Musa. Struktur-analytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den mekkanischen Musa-Perikopen des Qur'an* (Altenberge, 1986);

عن الرمزيات السياسية التوحيدية، ينظر: Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* pp. 41 ff.,

وعن الرمزيات الإسلامية عمومًا: العظمة، **الكتابة التاريخية**، الفصل 3.

والقول إنها تؤدي إلى خلاصة مفادها أن الاهتمام الأساس للفكر السياسي الإسلامي هو سؤالٌ عن استيفاء شرط الشرعية أو عدمه. ويمثل كل من النزعة المؤيدة للسلطة الشرعية والنظريات في شأن الطبيعة البشرية وأدوار الحكومات مسائل مختلفة على الرغم من تقاطعها في مناسبات عدة. وتعي كرونِه تمامًا أن اللاهوتيين المسلمين من السنة، وعلى نحوٍ متردد بعض الشيعة كذلك، اعتبروا أن جميع أشكال الحكم مشروعة، أو في الأقلّ ضرورية لقيام النظام الصالح للعالم، ما خلا تلك السلطات التي يبرز فسادها بشكل واضح وتبقى مصرة على نزعة الإباحة ومخالفة الشرائع والنواميس في ممارساتها. وإنه لمن المزعج أن الكاتبة تمنع نفسها من استخلاص النتيجة الملائمة لهذه الفكرة، وعوضًا عن هذا تنزل ممارستها منزلة ثانوية تتعلق بالضعف أو التردد أو النفاق وربما أسوأ من هذا، ولا تنظر إليها بوصفها أساسًا أوليًا للثقافة السياسية للمسلمين.

في أي حال، شغلت مسألة الشرعية، بالإحالة إلى براهين ذات طبيعة تاريخية أو شبه تاريخية، المفكرين الأوائل من مختلف الطوائف. إلا أن المساحة المبالغ فيها التي خُصّصت للنزعات السياسية - الدينية المبكرة، والتي نجدها في هذا الكتاب وفي غيره من الأعمال في شأن الفكر السياسي الإسلامي، تميل إلى تأكيد الطبيعة العقائدية المفرطة المفروضة على الفكر السياسي الإسلامي، وإلى التركيز على هيمنةٍ، يتم افتراضها واقعية لا رمزية أو خيالية، تمارسها آثار جذور تلك الطبيعة على تاريخها ومواضيعها ومفاهيمها الحقيقية. وفي النهاية، فإن عنصرَي هذا الموقف، أي عزو طبيعة سيادية مطلقة للإسلام وفكره السياسي وحصر تعريفاته السياسية بآراء كتب الفرق التقوائية، يعملان، كل على حدةٍ أو كلاهما معًا، على تقديم منظور يستحيل من خلاله التفكير أو الوصول إلى المفاهيم الكلية التي تحدد هيكلية الفكر السياسي الإسلامي وإلى تاريخه الفعلي الذي لا يبدأ مع العرب وقرآنهم وإنما مع التقاليد الملكية للعصور القديمة المتأخرة[151].

---

(151) Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* passim,
أو اقرأ في إطار أضيق: «Monotheistic Kingship,» in: Bak & Al-Azmeh, pp. 9-30,
(الفصل التاسع في هذا الكتاب).

بناء عليه، الاعتماد على السرديات الذاتية المذهبية في عملية إعادة بناء التاريخ بصورة موضوعية، يؤدي إلى اقتلاع الفكر السياسي الخاص بمذهب ما من التاريخ البحت ووضعه في سياق الفكر السياسي، فيتم بالتالي اختزاله إلى تاريخ سياسي تبحث فيه هذه الفرق بشكل يائس أو ربما عصبي عن جذورها العميقة، وتتحسر فيه على خسارتها، وفي بعض الأحيان تسعى إلى إعادة تكوين قواعدها باستخدام القوة على أساس عقيدة انضمامية وحدوية (irredentist). وفي هذا الصدد، تُفسر المسائل التي لا تطفو على السطح بشكل واضح خلال قراءة النصوص الإسلامية التأسيسية أو تلك التي لا يمكن ردها إلى البدايات العربية المفترضة - لعل أكبرها وأهمها بعض الجوانب الخلاصية في التشيع - على أنها تمثل، على سبيل المثال، عدوًى خارجية غريبة حملها «فيروس» الغنوصية الفتاك[152]. وبذلك تصبح كتابة تاريخ العقائد والأفكار الدينية (doxography) في هذا الكتاب أقرب إلى أن تكون كتابة لتاريخ البدع والهرطقات (heresiography)، ومن الواضح أن هذا التحويل يجري بروحية الذائقة الخبيرة لا الروحية النقدية القدسية اللاذعة وإنما بالأثر غير التاريخي نفسه.

من الواضح أيضًا أن نمط التأويل المعتمد هنا يميل إلى افتراض وجود تراكمات لبداية خلق محددة ومحاولات العبث بها، فيما كان يمكن الوصول إلى وضوح تاريخي وتحليلي أفضل من خلال اعتماد منظور معاكس يُرى من خلاله الفكر السياسي الإسلامي، والإسلام عمومًا، بوصفهما ذخيرة من الموتيفات والأفكار والتخيلات التي لا تزال في مرحلة النمو والتطور عوضًا عن المزاوجة المنتظمة أو غير المنتظمة في ما بين الجذور. ويمكن إظهار التعارض مع المنهج البحثي التاريخي من خلال مقارنته بالدراسات التي عقدت حول العقائد المسيحية الأولى، حيث نُظر إلى الأفلاطونية المحدَثة وغيرها من العناصر على أنها مكونات تكاملية في مرحلة النمو والتطور والدمج والتعديل والتغيير، ولم يُحكم عليها بوصفها غير موثوقة في الأساس أو غير مسيحية (إن هذه النظرة إلى عدم موثوقية العقيدة المسيحية كما وضعتها المجامع

(152) Crone, *Medieval Islam*, p. 81.

الكنسية تشكل حجة أساسية في الجدالات الإسلامية المعارضة للمسيحية). وينطبق الأمر نفسه، ولعل هذا هو الأهم بالنسبة إلى أهداف هذه الدراسة، على المفاهيم السياسية المسيحية - البيزنطية في علاقتها بتراث كل من الوثنية والعصور القديمة المتأخرتَين[153].

ثمة مسألتان متلازمتان تشكلان قوام النص التأسيسي الكلاسيكي (locus classicus) للاستعارة التي يصبح فيها المسلمون مسلمين خارقين للطبيعة، وغالبًا ما تُوظف للتفكير في مستوى أعلى من الجذور والأصول والانقلابات والعيوب التي طاولتها. الأولى، كما رأينا، هي مسألة المشروعية، والتي تعني، بحسب كرونِه، أن لا شرعية لأي إنسان في فرض أي واجبات على الآخرين[154]، فهذا الامتياز الحصري هو لله. وقد جعلت هذه المسألة الأولى الاهتمام الأساس للفكر السياسي اهتمامًا منحصرًا بمسألة الطغيان والاستبداد - توصف بأنها ممارسة جائرة أو غير وَرِعة - وكيفية تفاديها، وذلك في استمرارية واضحة للأعراف العربية الذائعة الصيت والتي يصبح فيها الإنسان القَبَلي العزيز مجرد فرد بائس من أفراد الرعية[155].

يبدو أن النتيجة كانت أنه نُظر إلى الفكر السياسي، على خلاف الوقائع ما لم يُحصر هذا الفكر بكتب تاريخ الهرطقات والفرق، على أنه استحوذت عليه بالكامل طبقة العلماء: وهذه هي المسألة الثانية. تعي كرونِه جيدًا أن «النخبة المَدَنية» من الطبقة المثقفة التي كانت حول البلاط الحاكم نشطت في توليد الفكر السياسي، إلا أن هذا، خلافًا للوقائع، نُظر إليه كأنه ازدهر في القرن الثالث الهجري، وينسجم هذا مع قصة ارتداد الطهرانية العربية وانتكاسها. وفي

---

(153) مبدئيًا ينظر: E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935); Beskow, esp. pp. 313 ff.; وحديثًا، للاطلاع على ما يمكن هذا المنظور أن يوفره من إمكانات بحثية، ينظر: Martin Wallraff, *Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungz band 32 (Münster, 2001).

(154) Crone, *Medieval Islam*, p. 315, passim.

(155) Ibid., p. 145.

المحصلة، فإن نقاش كرونِه في شأن صعود «العلماء» تحت سلطة الأمويين[156] نقاش انطباعي وغير مقنع، خصوصًا أنها تفرض المسألة فرضًا عوضًا عن أن تجادل فيها بلحظ معايير التاريخ الاجتماعي. وبالنسبة إليها، تتماهى الطبقات المتعلمة - المثقفون - في القرون الأولى مع رجال الدين المسلمين، ولا يمكن تمييز أي تنافر في افتراض وجود نزعة مذهبية خالصة في فهم السياسة من هؤلاء في القرنَين الأولَين، أو في الافتراض المتزامن مع الأول والذي يقضي بأن هؤلاء المثقفين يشملون أيضًا علماء اللغة وعلماء التراث القديم وآخرين كثرًا[157]، من غير ذكر الشعراء الذين كانوا متكلمين بالغي الأهمية باسم المَلَكية المقدسة، على غرار موظفي الدولة وكَتَبَتها من ذوي البراعة الأدبية غالبًا، وطبعًا من دون أن ننسى ذرية النحَويين (grammatikoi) وغيرهم من لاهوتيي البلاط وقُضاته ذوي الشأن الكبير في مسألة الفكر السياسي. كان يُمكن مساندة فهم التاريخ الاجتماعي للفكر السياسي في الكيانات الإسلامية بشكل كبير بواسطة مناقشة ثلاثة أنواع من الإنتاجات الثقافية التي ظهرت في أواخر الحكم الأموي وفي العهد العباسي: الأدب (belles lettres)، و«الحكمة» (الطب، الفلسفة وعلوم الطبيعة)، والعلوم الدينية. وكان يمكن تدعيم بحث مشابه من خلال الأخذ في الاعتبار أهميةَ الدعائم السياسية والاجتماعية التي تقوم عليها هذه الأنواع الثلاثة، وعلاقاتها بالبلاط، وأنواع الكتابات السياسية التي أنتجتها، والمساحات التي انتشرت عبرها هذه المؤلفات وبراغماتيات تلقيها على اختلاف الأزمنة والأمكنة.

إلا أن كرونِه تصر بشكل مسبق (a priori) على الهيمنة المفترضة للعلماء، وعلى افتراض أنهم كانوا إلى حد ما معاندين للسلطة بمحض فطرتهم الطبيعية، وهو ما يخالف واقع أنه لا يمكن فهم هؤلاء بعيدًا من الدولة، بمن فيهم أشدهم تقوائية من أهل الحديث[158] كما بيّنا ذلك سابقًا. ويبدو أن هذا الإصرار نوع

---

(156) Ibid., pp. 42 ff.

(157) Ibid., pp. 146-147.

(158) للوقوف على مرحلة زمنية مبكرة نُظر إليها عمومًا على أنها النقطة التي وقع فيها «الطلاق» بين الدولة والمجتمع، وبين الخلافة والعلماء، ينظر تحديدًا الخلاصات في: M. Q. Zaman, *Religion and Politics under the Early 'Abbasids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite* (Leiden, 1997). =

من الرغبة الملحة للنمط التأريخي الذي يحكم هيكلية هذا الكتاب، والذي تنطلق جميع الأفكار منه، كما هي الحال في أعمال بعض الباحثين إن لم نقل أبطال الرواية التاريخية أنفسهم. ومن هذه القول إن حكام القصور، الخلفاء والسلاطين على حد سواء، لم يحظوا بأي «وضعية قانونية» وإنهم لم يكونوا «إسلاميين جوهريًا» وبذلك ما عاد الحكم «مجرد فرع من فروع الدين»[159]. ومن غير إقامة الاعتبار تاريخيًا للسؤال عن معنى كونهم «جوهريًا» أو «ظاهريًا» إسلاميين، أو هل كانت هذه الفئات فعلًا ذات أهمية تحليلية أو تأريخية إضافة إلى بعدها الجدالي، أو البحث في انسجام المضمون مع العلامات المفترضة للأصل الأول وللشرعية، تفترض كرونِه بصورة غريبة أن بحلول القرن العاشر، لم يستطع «التراث الإسلامي الجامع» المرتبط «بالجماعات المستوفية كل أغراضها وأهدافها» أن يعيش ويسود في أحضان بيئته القبلية المناسبة إلا مع مجموعتي الزيديين والخوارج الهامشيتين[160].

يبدو مستغربًا أن يكون لزامًا على دعائم «التراث الإسلامي الجامع» أن تتماهى مع التحفظ البدئي الظاهري للطوائف النائية، إلا أنه، للأسف، شاع هذا النوع من تحويل الجزء التاريخي إلى أنموذج تاريخي كلي. على أن الغاية السردية والتأريخية التي يخدمها هذا العالم المقلوب رأسًا على عقب ظاهرة

= على نحوٍ مماثل، تعارض الوقائع التاريخية حصول «انتصار» لأهل الحديث والحزب التقوائي بدءًا من هذه النقطة فصاعدًا: C. Melcheot, «Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847-908,» *Islamic Law and Society*, 3 (1996), pp. 316-342.

وبالنسبة إلى حقب لاحقة، ينظر خصوصًا: G. Makdisi, *Ibn 'Aqīl et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XI^e siècle* (Damascus, 1963), passim; H. Laoust, «Le Hanbalisme sous le Califat de Baghdad (241/855-656/1258),» *Revue d'Etudes islamiques*, 27 (1959), pp. 67-128; H. Laoust, «Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/1260-1382),» *Revue d'Etudes islamiques*, 28 (1960), pp. 1-71; H. Laoust, «La pensée et l'action politiques d'Al-Mawardì (364/450-974/1058),» *Revue d'Etudes islamiques*, 36 (1968), pp. 11-92,

وأعيدت طباعتها في: H. Laoust, *Pluralismes dans l'Islam* (Paris, 1983), pp. 177-258,.

هذا المرجع الأخير بالغ الأهمية ولا تذكره كرونِه، أما بلاك فيكتفي بإيراده في ثبت مراجعه من دون أن يستخدمه فعليًا.

(159) Crone, *Medieval Islam*, p. 146.

(160) Ibid., p. 212.

على نحوٍ جلي. وبناء عليه، ليس مستهجنًا أن يتم تصور «التراث الإسلامي الجامع» التاريخي والمركزي، المتمثل في التسنن الحَضَري والإمبراطوري - ذلك أن بالنسبة إلى السنة، قد حمل العلماء هذا التراث - وفق خطوط أكثر ملاءمة للمذاهب المعزولة والهامشية التي سكنت هذه الدسكرة البعيدة أو تلك.

يقودنا هذا إلى مناقشة ثانية المسائل التي تشكل قوام النص التأسيسي الكلاسيكي (locus classicus) للاستعارة التي يصبح فيها المسلمون مسلمين خارقين للطبيعة، وهو سؤال يدين بالفضل إلى المساواتية القَبَلية ذات النزعة الطائفية المنضبطة ذاتيًا، والتي تشكل قرين المفهوم الذي ينظّر له بلاك عن «ما بعد القَبَلية الإسلامية». ذلك أن كرونِه تؤمن، ظاهريًا إنما بلا شك بناءً على نزعة تعليمية غير كاملة، أن «قارئها الغربي» سيكون مؤهلًا بشكل أفضل لفهم الأمة الإسلامية إذا ما تخيلها على نحوٍ تصويري بوصفها سيناريو مبتذلًا عن الجزيرة العربية، وذلك وفقًا لاستعارة ظاهرها في ما يبدو باهرًا - لكنها أصبحت اليوم بالية - وهي صورة القافلة[161].

بحسب هذا الاعتقاد، لم تقتصر نظرة المسلمين إلى أنفسهم على أنهم أفراد يشكلون مبدئيًا **أمة** واحدة على زمن البدايات فحسب، بل شهدوا هذا بصورة حصرية في حقب متأخرة جدًا في القرنَين الحادي عشر والثاني عشر. جميع أشكال التنظيم الاجتماعي - ذوو القربى، المدارس الفقهية، الإخوانيات الصوفية، الحركات العقائدية، وغير ذلك الكثير - كانت «ببساطة» فروعًا من الأمة. وبناءً على هذا التصور، فـ«المجتمع الإسلامي»، بصيغة المفرد، كان «جمهرة مكرسة للعبادة والتبجيل»[162]. وفي هذا السياق لا تأتي الكاتبة على ذكر أي مِن مسائل التراصف الاجتماعي، أو جماعات المكانة[163] (status

---

(161) Ibid., pp. 21 ff., passim.

(162) Ibid., p. 397.

(163) جماعات المكانة (Status Groups) مفهوم وضعه عالم الاجتماع ماكس فيبر، ويقصد به تلك الجماعات التي يتكتل أفرادها بعضهم إلى بعض بناءً على تشاركهم إحدى صفات «الشرف» أو «المكانة الاجتماعية» الواحدة عوضًا عن أن يكون هذا الاجتماع على أساس طبقتهم الاقتصادية مثلًا. وسيأتي الكاتب على ذكر معايير أخرى من التصنيف الاجتماعي كما سترى للتو. (المترجم)

(groups، أو الجماعات المهنية والحرفية (professional groups)، أو الجماعات الداخلية (residential groups)، أو الأسر المعيشية المدينية والريفية، أو البيروقرطيات وموظفي الدولة، والجيوش، أو رعايا الدول المختلفة، وذلك من بين محددات كثيرة لـ«الهويات»[164]. في هذا العالم الأثيري، يُفترض بالمسلمين إما أن ينصبوا أنفسهم مجتمعًا بلا رأس، وبعيدًا من الدولة، وإما أن ينتحبوا على ماضيهم يعملون ويتعبدون مطأطئي الرؤوس مكسوري الأفئدة، أو ينقادون إلى أنموذج تقوائي، أو يتطلعون إلى الألفية، ويشجعون «التقليد القديم» المشكوك فيه في قراءة القرآن بمزاج مناهض للسلطة الاستبدادية المطلقة[165]، وهم مع هذا كله لا يلبسون الشرعية إلا لبوس المعرفة الدينية.

يُفترض أن هذه الأخيرة، أي المعرفة الدينية، مبثوثة بشكل متساوٍ بين المؤمنين عمومًا، بمن فيهم بقّالو الكوفة ومزارعوها[166]؛ وكان هذا التوزع المتساوي هو الذي شكل، بحسب كرونِه، مفهوم الإجماع[167]. ولا حاجة بي إلى الدخول في تعقيدات هذا المفهوم الكبير الفقهية والتاريخية، أو في تواريخه الاجتماعية واستخداماته الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها مما وُظّف لها، وهي مسائل لم تحاول المناهج البحثية إلى الآن خوض غمارها، وهي التي لم تكلف نفسها أصلًا عناء الاشتغال بشكل سليم بآليات الإجماع على الاختلافات

---

(164) لقد ساهم هذا المفهوم في توليد بعض النتائج خلال العمل على دراسة طبقة «العلماء». ففي ضوئه نُظر إلى هؤلاء على أنهم غير متميزين من الناحية الاجتماعية، وأنهم متعددو الوظيفة، ويشكلون فئة متجانسة ومتقلبة تؤدي جميع وظائفها في مجتمع يُعتقد أنه لا يتشكل أساسًا على أي شيء ما خلا علاقاته «البدائية» والولاءات «الأصلية»، وأنه حُكمًا معادٍ للسلطة، وبالتالي فإنه لا يتوحد بناءً على أي شيء إلا المعيار الديني الذي يتمثل في العلماء. وهذا ما نجده، على سبيل المثال في العمل الأكثر شهرة لـ: I. M. Lapidus, *Muslim Cities in the Later Middle Ages* (Cambridge, Mass., 1967),

أو بتعبيرٍ بعد حداثوي كما نرى ذلك في أفكار: M. Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350* (Cambridge, 1994).

(165) Crone, *Medieval Islam*, p. 230.

(166) Ibid., p. 128.

(167) يمكن أخذ فكرة عن تعقيدات هذا المفهوم في: C. Mansour, *L'Autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'ijmà' (consensus) et la problématique de l' autorité*, Études musulmanes, XVIII (Paris, 1975); N. Calder, «Ikhtilāf and Ijmā' in Shāfi'i's Risāla,» *Studia Islamica*, 58 (1983), pp. 55-81.

التأسيسية للقرآن والحديث النبوي. إلا أن ما يهمني في هذا الصدد لا ينحصر في أن مفهوم الإجماع يفرض مسبقًا على الواقع التاريخي إجماعًا آخر على هذا الواقع، أو كما بالنسبة إلى بعض الحالات، إجماعًا على ضرورة وجود اختلاف وقبول متبادَل في إطار المعايير الضابطة لهذا الاختلاف - افتراض أن الأمة الإسلامية معصومة جماعيًا عن الخطأ، وهي فكرة لا تختلف كثيرًا عن فكرة اللاهوتي غراتيان (Gratian) في كتابه *Concordia discordantium canonum*[168]. وبينما يُبنى هذا الأخير على وحدة داخلية نابعة من إلهامات الروح القدس[169]، فإن الأول نوع من التصديق الذاتي وهو تقليد مرموق أُسّس له اجتماعيًا، على خلاف التأسيس الإعجازي والتوثيقات التي يشير إليها غراتيان على الرغم من أن نوعًا من الإلهام يتوارى خلف التأسيس الذاتي للإجماع الإسلامي، أو في الأقل مفهوم ملتبس عن الألوهية أو البركة يُعبَّر عنه في حديث نبوي شهير يتناول عصمة أمة النبي محمد عن الخطأ[170].

لقد نُظر إلى الإجماع أيضًا، ولعل هذا هو الأهم بالنسبة إلى هذا البرهان، على أنه إجماع العلماء لا إجماع العامة. فالعلماء يُمسكون عمومًا بزمام العامة بازدراء شديد، أو بأفضل الأحوال بتعالٍ شديد عنهم، وليس غريبًا أن يحظوا بدورهم ومكانتهم في المجتمع، ويتمرسون بذلك في دفاعهم عن امتلاكهم المعرفة الدينية - بوصفها مختلفة عن الممارسات الطقسية ودليلًا على امتهانهم الإيمان واحترافه - وحيازتهم لها دونًا عن باقي البشر. ولقد نُظر إلى القرآن نفسه بشكل عام على أنه نص ذو درجات سيميائية مختلفة،

---

(168) هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من القوانين الشرعية التي وضعها غراتيان في القرن الميلادي الثاني عشر. وهو يُعد من النصوص الأساسية التي تشكل «مجموعة القوانين الشرعية للكنيسة» (Corpus Juris Canonici)، ولا سيما في الكنائس الكاثوليكية الرومانية. (المترجم)

(169) H. Schlüsser, *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter* (Wiesbaden, 1977), pp. 11 f.

(170) يستدعي هذا التصديق الذاتي الجماعي بعض المقارنة مع الحاخامية اليهودية، فهذه الأخيرة تتميز بتوثيق ذاتي على نحوٍ شبيه، كما أنها بالغة الحساسية تجاه التنوع الداخلي الناتج من «الاحتمال المطلق لصحة جميع الادعاءات»، ينظر: D. Boyarin, *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity* (Philadelphia, 2004), pp. 152-153.

وهو واقع يعبر عن نفسه من خلال هرمية دنيوية للمعرفة ومن اختلاف القابليات في فهمه والقول بعدم وجود معرفة مبثوثة ومنتشرة في متناول الجميع على تنوعهم[171]. وليس غريبًا أيضًا أن يقتصر العلماء في المسائل العقائدية ونقاشها على أولئك الكفوئين والمشهود لهم بأهليتهم لذلك (من خلال **الإجازة** والقبول المتبادَل)[172]، وكان شائعًا القول إن «مَن لا شيخ له شيخُه الشيطان». وحتى بالنسبة إلى معرفة القرآن، يجب التأكيد، وفق الاصطلاحات الفقهية، أن المعرفة السليمة لنص القرآن وحفظه واستظهاره مهمة جماعية كفائية تقع على عاتق المسلمين كافة وليست فرضَ عينٍ على قراء الكوفة من البقالين، وإن كانوا جديرين بالتقدير[173]. وثمة من اللاهوتيين الذين تبنوا هذا الموقف أعلام من قامة الغزالي (ت 1111م) الذي تخصص له كرونه بحثًا طويل الذيل، وهو الذي تحدث عن «إلجام» العامة ومنعهم من دخول معترك الكلام كما يُفصح عن ذلك عنوان واحد من أشهر كتبه. وليس مستهجنًا أن تقصر كرونه، على غرار أترابها الآخرين، هذا التحفظ على الفلاسفة، فيما هو يُعد حقيقة موقفًا حاسمًا مقرونًا بنظرة هرمية صارمة إلى المجتمع وما ينبغي له وما لا ينبغي أكثر مما هو مجرد تحفظ أو إلجام[174]. وقد نُظر إلى الفلاسفة، من دون وجه معتبر وإنما توافقًا مع جداليات القرون الوسطى في معاداتها الآراء الفلسفية، على أنهم «ليسوا محل ثقة» أو أن إسلامهم يشوبه النقص، وأنهم «في الإسلام» منبوذون ومطرودون، أو في الأقل مهمّشون، وبناء عليه فإنهم خطر على الجماعة المزعومِ انغلاقُها

---

(171) كثيرة هي الإحالات التي يمكن الرجوع إليها، ينظر: J. Dammen McAuliffe, «Text and Textuality: Q. 3:7 As a Point of Intersection,» in: I. J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (London, 2000), pp. 61 ff.

(172) عن هذه الشهادات، ينظر: G. Makdisi, *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh, 1981), pp. 140 ff.

وسيوفر هذا الكتاب للقارئ تقديرًا جيدًا للعملية التربوية ككل ولآلياتها وهيكلياتها وتعقيداتها.

(173) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الاتقان في علوم القرآن** (القاهرة، 1949 [1368 هـ])، ج 1، ص 101.

(174) Crone, *Medieval Islam*, p. 187.

وتماسُكها واستيفاؤها جميع الأغراض والغايات[175]. وبشكل عام، فإن معالجة كرونِه المسألة المركزية عن الهرمية في الفكر السياسي الإسلامي[176] غير شافية ويشوبها الكثير من الرتق والترقيع.

بناء عليه، وحتى بناءً على افتراضات كرونِه، سيتضح أن هذه الجماعة المفترضة التي لا يرأسها أحد ستصبح على نحوٍ حاسم جماعة مرؤوسة لمؤسسة كهنوتية، وبذلك تصبح ذات رأس أعلى بطريقة استبدادية أو في الأقل أبوية عوضًا عن أن تكون شعبوية. ويمكن أن نضيف إلى ذلك أنه لا يمكن التفكير في هذه المؤسسة الكهنوتية، على اختلاف أزمنتها وأمكنتها، من دون الدولة بما في ذلك التوترات الناشئة في العلاقة بالحكومات أو التناقض معها أو في الالتباسات التي نجدها في سِيَر أولئك الذين انتموا إليها. ولن يكون مجديًا وصف الحالة ببساطة كأن الخلفاء كانوا «أدوات القتال» بأيدي «العلماء»[177].

غير أن هذه المعايير الزمنية قابلة للتجاوز عندما تُطلق البيانات العامة والخاصة، ولا يخفف التحديد الكرونولوجي ولا يلين ولا يعدل الفارق البسيط في موقف كرونِه المنمط بإفراط ولا في مناقشاتها المحددة، وهو تحديد شكلي وجداني لا أثر كلي سردي أو تحليلي له. وإذا كانت ادعاءات كرونِه صحيحة، فإن الواعظ والمؤرخ واللاهوتي الكبير ابن الجوزي (ت 1200م) ما كان له أن يؤلف شرعته الشهيرة المناهضة للوعاظ الشعبويين والعلماء المستقلين، وما كان ليتدخل إلى جانب راعيه الخليفة المستضيء (حكم بين عامي 1170 و1180م) لضبط التعليم الديني غير المُجاز[178]. لقد أسهب ابن الجوزي،

---

(175) تعكس هذه النظرة حكمًا مسبقًا هشًا يجري تكراره في دراسات الفلسفة العربية الوسيطة. وللاطلاع على تصحيح منهجي لهذا الحكم، ينظر: D. Gutas, *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbasid Society,* London and Routledge, 1998) D. Gutas, «The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay in the Historiography of Arabic Philosophy,» *British Society for Middle East Studies. Bulletin*, vol. 29, no. 1 (2002), pp. 5-25.

(176) Crone, *Medieval Islam*, pp. 334 ff.

(177) Ibid., p. 133.

(178) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **كتاب القصاص والمذكرين**، تحقيق م. س. شوارتز (بيروت، [د.ت.]).

الفقيه السني البغدادي المثالي في زمانه والحنبلي المذهب أيضًا، في الحديث عن النور المقدس المشع من وجه الخليفة [المستضيء] (المعبر عنه في لقبه الملكي الذي يستقي فيه النور من الله)[179]، وألف كتابًا أيضًا عن مآثر أحمد بن حنبل ومناقبه، وهو الشخصية المفترض أنها تجسد التيار المساواتي والشعوبي بين العلماء[180]. ومن الواضح أن العلماء المسلمين حين تحدثوا عن تساوي المسلمين، فإن مقصودهم ربما لا يتعدى ما كان في نية القساوسة والرهبان والأساقفة والباباوات والملوك المسيحيين حين تحدثوا عن الأخوة في المسيح.

يُعد البحث في الوعظ غير المجاز رأس جبل الجليد فحسب لمساحة لم يجرِ استكشافها من التاريخ الاجتماعي الديني في الحقبة الإسلامية الكلاسيكية والعصور الإسلامية الوسطى. وثمة مساحة أخرى غير مكتشفة ذات صلة وثيقة وخاصة بتلك وهي درجات الالتزام بالشعائر الدينية والسلوك الشخصي وأنماطه وترتيباته السياسية والدينية. وثمة افتراض شائع يتضح تأكيده باستمرار في الكتب التي نناقشها وهو أن المسلمين كانوا دائمًا مشغولين بمسألة التقوى. وتميل الصورة الاجتماعية التي نجدها في الأعمال الفقهية وغيرها من الكتابات التي ألفها العلماء إلى إظهار المجتمع، بشكل منظوري لا وصفي، كأنه ديني على نحوٍ صارم وحصري تضبطه الشريعة، ما يجعل «ثقل الالتزامات الاجتماعية التي كان على المسلمين في القرون الوسطى حملها لأجل الصالح العام والأملاك المشتَرَكة بين الجميع تفوق بكثير ما يمكن العقل الغربي الحديث أن يستوعبه أو أن يفكر فيه»[181]. لكن هذا تمثيل ذاتي تبريري لمحاججة خاصة صاغها العلماء أنفسهم، وليس تاريخًا اجتماعيًا.

بعيدًا من واقع أنه يُمكن عزو مثل هذا الثقل على نحوٍ متساوٍ إلى مجتمعات أخرى بما فيها الجماعات المسيحية الجوهرية اليوم التي تعتبرها

---

(179) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**، تحقيق ناجية عبد الله إبراهيم، 2 ج (بغداد، 1976-1977).

(180) أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي، **مناقب الإمام أحمد بن حنبل** (بيروت، 1973).

(181) Crone, *Medieval Islam*, p. 184.

كرونِه ربما في عداد «قرائها الغربيين،» فإنه لم يُستدل على هذه النقطة بالإحالة إلى التاريخ الاجتماعي، ويبدو أنها مجرد افتراض مسبق وقَبلي: أيُّ دراسةٍ لخلاصات الرسائل والأجوبة الفقهية القروسطية (الفتاوى)، أو التاريخ الوسيط المعاصر، وكتب التفتيش التجاري (الحسبة)، وأي محاولة للنظر في الكفاءة الفعلية والغنى اللذين تتحلى بهما المؤسسة الفقهية المركزية الرسمية خلال عصر يصعب فيه الاتصال ويُفتقر فيه إلى القدرة على الضبط المركزي، وتتعقد فيه العلاقات بين الأعراف المحلية والضوابط الموجودة في الكتب، أي مسعى شبيه سينبّه القارئ إلى واقع أنه لا يمكن الأشياء من الناحية التصورية أن تكون على ما ادُّعي، ومن نافلة القول التيقظ إلى أن التاريخ الاجتماعي لديانة ما بالغ التعقيد وينبغي الاقتراب منه بعناية وحرص[182].

إذا كان على المرء مجاراة كرونِه في مقاربتها الفكر السياسي الإسلامي، وتبني مشهدها عن القافلة، وأن يلاحظ معها أن هذه الجماعة التي لا رأس لها، والتي تتشكل على هذا الأساس تحتاج بالضرورة إلى إرشاد وتوجيه[183]، وإذا كان سائس هذه القافلة هو «العالِم»، فإن المرء سيجد على نحوٍ مفارق أن وسيلة فرض النظام الوحيدة المتاحة أمامه هي مفهوم عن سيادةٍ جماعية للقانون تكون مبثوثة بين الجميع لا امتياز فيها لأحد. وباتباع ضمني لأنموذج يهودي قديم في التنظير القانوني انتشر مخلفًا نتائج تحليلية وبحثية معتلة ابتداءً من المفاهيم المبكرة والمؤثرة التي نجدها عند شلايرماخر (Schleiermacher) وفلهاوزن[184] (Wellhausen) والتي تعمّم عادة على الإسلام بردة فعل ظاهرة في

(182) إلى جانب أعمال **الحسبة** وجمع الأجوبة الفقهية (الفتاوى - لعل أبرزها المجموعة الأندلسية والشمال أفريقية للونشريسي (ت 1508م) - التي يقوم عليها كتاب الباحث باور (Power) الذي سنشير إليه لاحقًا)، يمكن الشروع بالأعمال القروسطية التي ألفها قضاة أخذوا على عاتقهم القيام بوظيفة العلماء بأنفسهم، من قبيل: تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي السبكي، **معيد النعم ومبيد النقم**، تحقيق د. و. ميرمان (لندن، 1908)؛ إضافة إلى الأعمال التي تناقش الممارسات اليومية باصطلاحات الفقه، من قبيل كتاب: ابن الحاج الفاسي، **المدخل**، 4 ج (القاهرة، [د. ت.]).

(183) Crone, *Medieval Islam*, p. 21.

(184) ينظر تعليقات: S. B. Chapman, «How the Biblical Canon Began,» in: G. Strousma & M. Finkelberg (eds.), *Homer, The Bible and Beyond* (Leiden, 2003), pp. 43 f. =

الأغلب، فإن هذا النظام القائم على سيادة القانون فوق الجميع، والذي يُحال إليه أحيانًا في الكتابات بوصفه سلوكًا على الصراط المستقيم وتصويبًا للخطأ، يُسمى عمومًا الشريعة، وهي التي لا يمثل العلماء، استنادًا إلى هذا المفهوم، محركيها ومفعليها بقدر ما يمثلون وسائل نقلٍ لانضباطها الذاتي ذي الميزات الشعبية والسلطوية المطلقة. وبالنظر إلى هذا التبسيط المنسوب إلى مرحلة «ما بعد القَبَلية الإسلامية»، لا يسع هذه الشريعة «التامة في الماضي» إلا أن تكون «دستورًا» مدونًا وشاملًا ومستوفيًا جميع الأغراض والموضوعات[185] لا بد من التقيد به بحكم طبيعة الأشياء وما هي عليه.

4. رغبات بسيادة القانون

تعي كرونِه تمامًا الاختلافات الموجودة بين المواقف الإسلامية السنية حيال التيار الحديثي الحرفي في علم الكلام[186]، ورفض أغلب اللاهوتيين الإسلاميين له، ولعل الجمهرة الأكبر لعلماء الكلام في الإسلام ترفضه أيضًا. لكن من المؤسف أن هذا الوعي لا يظهر أنه أرخى بظلاله على التعقيد الداخلي والتنوع اللذين يتحلى بهما الفقه الإسلامي في حد ذاته، أو حتى على العلاقة التماسية - لتمييزها من العلاقات المباشرة - بين علم الكلام (اللاهوت) والفقه؛ من الناحية الموضوعاتية والاجتماعية لا يمكن أحدهما أن يُختَزَل ليصير الثاني. ويبقى هذا الوعي لوجود التعقيدات غير فاعلٍ للأسف في البرهان الكلي الذي تقدمه الكاتبة؛ فهي تفضل أن تفترض أن كل ما يُحتاج إليه من الدين هو المعرفة الضئيلة التي ينطوي عليها إيمان العجائز، أي ذلك النوع من التدين الخاص بالناس الطيبين مِن أهل القرى المُعتَرِّين، أو ما يُعرف في الكتابات الأوروبية في العصور القديمة والوسطى بالمغفلين والحمقى والعوام[187] (idiotês, idiota)، وهذه وجهة نظر عقيدة دينية تبناها أحيانًا بعض

= قليلًا ما يُلحظ في هذا الصدد أن في حين تفترض الحاخامية اليهودية أن أحكام التلمود الشرعية تشكل جزءًا من الشريعة الموحى بها، فإن هذا لا ينطبق على الأعمال الفقهية الإسلامية.

(185) Crone, *Medieval Islam*, pp. 281 ff.

(186) Ibid., p. 219.

(187) وجهات النظر تلك كلية الحضور وقابلة للمقارنة. ينظر: B. Stock, *The Implications of* =

اللاهوتيين المسلمين التواقين إلى السلام والتناغم في لحظات اليأس من احتدام التوتر والمشاحنات والنقاشات الكلامية، تمامًا كما مال بعض آباء الكنيسة إلى تفضيل نزعة لاهوتية سلبية[188] (apophatic) وتأكيد الممارسات التعبدية في وجه الخلافات الجدالية المقيمة[189]. في الواقع، فإن بعض اللاهوتيين والقضاة، كأستاذ الغزالي المعروف بالجويني (ت 1085م) والذي يرد ذكره كثيرًا في كتاب كرونِه، أو ابن بابويه (ت 991م) الشيعي قبل قرنٍ من ذلك الزمن، قد كتب فعلًا كراسات في العبادات والعقائد الأساسية لإرشاد المتسائلين إلى الصواب في ظروف غاب عنها التحكم المركزي ولم يكن ثمة نظام قضائي فاعل ملازم له. إلا أن أعمالًا كهذه تفترض بذاتها أن عامة الشعب غير قادرة بنفسها على ضبط حركتها ذاتيًا أو على تصحيح مسار إيمانها، حتى أننا نجد بعض النقاشات الفقهية في شأن شرعية إقامة صلاة الجمعة من دون الحصول على إجازة بذلك من الخليفة[190].

إن أخذ هذه الأمور في الاعتبار بالغ الأهمية في تقويم الافتراضَين التوأمَين حول التجانس الداخلي والانغلاق الذاتي اللذين يؤسسان لمفهوم كرونِه عن الشريعة وهو ما سنتفحصه في الصفحات التالية. فبناءً على هذه الافتراضات، هُجِرت مسائل مركزية في الفكر السياسي الإسلامي بصورة مقتضبة. وإحدى هذه القضايا هي السؤال عن الأنظمة التي لا توافق الشريعة وإنما التي توفر حسن سير المصالح الإنسانية الاجتماعية، وعن عدم وجود آفاق خلاصية، وذلك وفقًا لما كان يراه المسلمون الذين نظروا إلى السياسة، وهو موضوع يختزن مادة دسمة عن نظريات النظام السياسي. ونتكلم هنا على غياب ما

Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries = (Princeton, 1983), pp. 28-30.

(188) المقصود بالمنحى اللاهوتي السلبي (Apophatic Theology) (وتُعرف أيضًا باللاهوت السلبي (Negative Theology)) هو تناول الذات الإلهية بالسلب، أي نفي كل ما لا يمكن أن يُنسب إلى الله، وذلك عوضًا عن محاولة إثبات أي صفات أو أفعال له. (المترجم)

(189) R. Lim, *Public Disputation, Power and Social Order in Later Antiquity* (Berkeley and Los Angeles, 1994), pp. 153 f., passim.

(190) N. Calder, «Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsì, Shìràzì, Màwardì,» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. XLIX, no. 1 (1986), pp. 35-47.

يُمكن بمعقولية وصفه بتصور عن قانون طبيعي تخضع له جميع المجتمعات الإنسانية التي لم تُبارَك بشريعة إلهية. إلا أن مفهومًا كهذا عن ظرف إنساني ذي شريعةٍ فطرية الانضباط بعيدة من الوحي (براءة أصلية، فطرة)، وهي شريعة غير واضحة المحتوى والعناوين وإنما تُطبق بوصفها مفهومًا أساسيًا، وتتوافق مع منزلة الإلهي في التاريخ، هذا المفهوم كان موجودًا بوضوح، ويمكن القول بأنه كان خارج حدود الخطابات الفقهية القانونية[191]. إن هذه المسألة تحمل بعض التقاليد المقارنة مع القانون الطبيعي الرواقي (وإلى حد ما مع النسخ غير الرسمية للعهد القديم والمراجع التلمودية المتأخرة للشريعة غير المدونة) في ما يخص ضبط المجتمعات الإنسانية قبل نزول الوحي، ولعل أشهرها ما تعبر عنه إحالة القديس بولس[192] إلى الحقبة السابقة للشرع (ante legem) عندما كان نوع من الشريعة الطبيعية المألوفة لجميع البشر منقوشًا في الحكم الأخلاقي المستند إلى مبدأ كلي[193] (syneidesis). وفي الواقع، طورت هذه الفكرة نقاشات عدة تطاول النظرية العامة لأهداف الشرع والقانون، وتحديدًا في الأعمال الفقهية عن **أصول الفقه** بما في ذلك المجموعة المتكاملة للغزالي **المستصفى**، وتعليقات ابن رشد (ت 1198م) على كتاب **الجمهورية** لأفلاطون، وعلى كتاب **فن الخطابة** لأرسطو، كتاب **الموافقات** للشاطبي (ت 1388م). ونجد ذلك بصورة ضمنية في النقاشات الكلية الحضور عن السياسة العقلية بوصفها مختلفة جزمًا وفي آنٍ عن كل من السياسة الدينية والسياسة الاستبدادية كما نجدهما عند ابن

---

(191) خصوصًا مع الشاطبي في: الشاطبي، **الموافقات في أصول الأحكام**، تحقيق محمد منير (القاهرة، 1922 [1341 هـ])، ج 2، ص 225 وما بعدها؛ ج 3، ص 7، ويُقارن الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 63، 174.

وللقراءة عن موقع العامل الإلهي ومنزلته في التاريخ، ينظر: S. D. Benin, «The Cunning of God and Divine Accommodation,» *Journal of History of Ideas,* 45 (1948), pp. 179-191.

(192) الرسالة إلى أهل رومية (2: 12-15).

(193) ينظر على وجه الخصوص: R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* 8th ed. (Tübingen 1980), pp. 218-219; A. Funkenstein, *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters* (Munich, 1965), pp. 78-79, 129-130, note 27; M. Forschner, *Uber das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung* (Darmstadt 1998), pp. 16-17, 74.

أنا ممتن للدكتور ماثياس ريدل (Matthias Riedl) لتوجيهه إياي إلى هذه المراجع.

خلدون. وعندما تأتي كرونِه على ذكر هذه المسائل، يكون ذلك في الملاحق والهوامش[194] ولا يكون له أثر بالغ في بناء موقفها كما رأينا سابقًا. ومما يؤسف له على وجه الخصوص أن كرونِه، وفي إطلاقها الأحكام المتعلقة بهذه المسألة، تستبعد التحسينات المنهجية لمفاهيم القانون الطبيعي التي تدخل في الصالح الإنساني العام وفي أصل القانون التأسيسي أو العلة الفقهية (ratio legis) التي يُبنى عليها التشريع عمومًا، وأن العلاقات التي تقوم بين الألوهية والنظام القانوني والمعبر عنها بالمقاصد أو النظرية العامة للعلة الفقهية الأكثر تطورًا ربما مع الغزالي والأكثر منهجية مع الشاطبي (الذي لا نجد له ذكرًا في الكتاب مع أنه ينتمي إلى حقبة تقع مباشرة بعد النقطة التي تقف عندها كرونِه).

من خلال تضخيم دعوى النفور التي تنسبها إلى المسلمين من كل ما هو من خارج الشريعة وكل ما هو «غير إسلامي»، تلوذ كرونِه للأسف ببرهان خطابي عن انطواء المسلمين على أنفسهم بصورة هاجسية - من غير استحقاق - في الأعم الأغلب، وتعيد تأكيد قضية يدعيها بعض الكتاب المحدثين مفادها أن «المسلمين» كانوا غير آبهين بالأراضي غير الإسلامية ولم يتنبهوا إلى أن الصين مثلًا كانت تضم مجتمعًا بالغ التعقيد. وتتم صوغ افتراضات كهذه بصرف النظر عن واقع أن الكتابات العربية القروسطية عن الصين زاخرة بالإعجاب والتقدير بالمواهب المختلفة لأهلها، والأبرز في ذلك ربما تقديرها قيم العدالة وفاعلية إدارة الدولة فيها، إلى الحد الذي يتم فيه تصوير الصين على أنها أنموذج لمجتمع طوباوي مثالي[195]. لكن الأهم من ذلك كله هو أن الفلسفة العربية، إذا ما أعيد صوغها بكفاءة والإحالة إليها في المواضع المناسبة، لا تزال بعيدة بوصفها غير إسلامية بما يكفي[196]،

---

(194) Crone, *Medieval Islam*, p. 268.

(195) A. Miquel, *La géographie humaine du monde musulman* (Paris, 1967 ff.), vol. 2, chap. 3; Aziz Al-Azmeh, «Barbarians in Arab Eyes,» *Past and Present,* vol. 134 (1992), pp. 7-8; وتلحظ بعض الأعمال العامة عن تاريخ الإثنولوجيات عكس ما يتم افتراضه من عدم اكتراث بالآخر، ينظر: J. Poirier, «Histoire de la pensée ethnologique,» dans: *Ethnologie générale*, *Encyclopédie de la Pléiade* XXIV (Paris, 1968), pp. 8-9.

(196) لقراءة وجهة نظر تصحيحية، ينظر: علي عباس مراد، **دولة الشريعة. قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا** (بيروت، 1999).

وذلك على الرغم من أن كرونِه تشعر بشفقة كبيرة لأن من الضروري أن تنأى بنفسها عن تأويلات ليو شتراوس وتلامذته[197]. ويخدم هذا الإبعادُ الإضاءةَ على القسمة بين ما «يمكن الركون إلى موثوقيته» الإسلامية ونقيضه. وبنحوٍ من الأنحاء، يبدو أبو نصر الفارابي (ت 950م) مستبعدًا من إطار الفكر السياسي الإسلامي بسبب تعلمه الفلسفة على النصارى الذين، على خلاف المعروف عنهم وعن هذا الفيلسوف العظيم، نُظر إليهم على أنهم «عملوا على هامش المجتمع»[198]. إلا أن الفارابي يُعتبر بحق ناشطًا في حقول الموضوعات المهمة التي تقع في خانة النظريات الهيلينستية حول المَلَكية[199]. ولكن، لا نجد أي تقدير لأهمية هذا الموضوع المركزي، كما أشرنا إلى ذلك مرارًا، بالنسبة إلى الفكر السياسي الإسلامي المتأثر بالفلسفة وغيره، ولا نعثر على خلاصات مناسبة وعلاقات ومقارنات مستفادة[200].

ويُدّعى أن هذه المسائل وغيرها غريبة عن الشريعة، وبالتالي فلا حظ لها في الفكر السياسي الإسلامي غير النزر اليسير. وبحسب الكتب التي ندرسها، فإنه يتحتم معاملتها انطلاقًا من وظائف الشريعة البسيطة المتمثلة في تضمين المسائل في المجتمع الذي لا رأس له أو في إخراجها منه. كما أنه، بالنيابة عن المفكرين الإسلاميين القروسطيين، يجب على تلك المسائل أن تُقبل أو تُرفَض بالنظر إلى علاقاتها بالشريعة المزعوم أنها تحظى بمكانة «المنظومة الأخلاقية»[201] التي تحدد «المنزلة الأخلاقية للأفعال في عين الله»[202]. وبعيدًا من واقعِ أن الله ليس من شأنه أن يكون أخلاقي النزعة بل متطلبًا ومتقلبًا ولو كان حَكَمًا رحيمًا وعادلًا ومراقبًا لأفعال البشر، فإنه من الضروري الإشارة هنا إلى أن الافتراض المسبق بأن الشريعة تمثل مُدَونة أخلاقية لَهو مفهوم خاطئ

---

(197) Crone, *Medieval Islam,* pp. 174-175, and note 37.

(198) Ibid., p. 188.

(199) Ibid., pp. 193 ff.

(200) Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* pp. 190 ff. and passim.

(201) Crone, *Medieval Islam*, pp. 286-287.

(202) Ibid., p. 9.

وشائع يضطلع بدورٍ مهم في تحديد الفكر الإسلامي السياسي كما تتصور الأعمال التي نتفحصها.

في الحقيقة، لا يمكن القول إن الشريعة تمثل مدونة قانونية بصفتها العنوان الرئيس للنظام الصالح أو علامة أيديولوجية، كما في حالة القانون الإغريقي (nomos) أو مفهوم «دهرم» الهندوسي، ولم يذهب أي من الكتاب الذين نناقش أعمالهم أبعدَ من الاستخدام الأيديولوجي للمصطلح الذي وجدوه في المصادر القروسطية وفي النزعة التقليدية المعاصرة والمحدثة لينظرَ في الاستخدامات الدقيقة والمعاني المحتملة التي يحملها. ويجب تفادي الاستخدام الاصطلاحي للشريعة في النقاشات التاريخية المحسوسة، حيث يجب الالتفات مباشرة إلى التعبيرات الملموسة عنها: تحديدًا في الفقه الإسلامي الذي لا يعتبر بدوره قانونًا مدونًا. فهذا الأخير مجموعة من الأحداث السابقة - بعضها متعارض لكنها بمجملها نافذة بفعل مبدأ الإجماع - وبوتقة من العمليات الهرمنوطيقية التي تسعى إلى تأويل الحدث نفسه والنصوص التأسيسية ذات الصلة. ومن الواضح أن المقصود من نسبة ميزة القانون المدون إلى هذه المجموعة ليس وصفها أو الإخبار عنها، بل ثمة هدف خطابي يرمي إلى اقتراح نوعٍ من أنواع الانضباط والصرامة والجمود اللاوي، وهي مميزات مفارقة من الناحية الزمنية ولا تتوافق مع الحقيقة التاريخية.

أما بالنسبة إلى المسألة الأخلاقية، فإن موقف كرونِه الذي ندرسه، والذي يتقاطع مع كثير من الأبحاث في مجال الدراسات الإسلامية إنما خارج دائرة رجال الدين المسلمين، والذي يدعمه القليل فحسب من الوثائق ومن المصادر الكلاسيكية، إن هذا الموقف يميل إلى التواري خلف المشكلة المطروحة من خلال توجيه الاهتمام إلى العلاقة القائمة بين الأخلاق والقانون في أي وضعية قانونية أو اجتماعية، حيث لا يمكن العثور على نمط متسق تمامًا يحكم علاقتهما، فضلًا عن ملاحظة التوافق بينهما. فضلًا عن ذلك، يبدو أن الإصرار على أن الشريعة تمثل قانونًا أخلاقيًا أصبح موضوعًا يُستخدم للدلالة - ولكن ليس لغرض الوصف أو التوضيح - إلى الأنموذج الجماعاتي الرافض وجود

رأس أعلى الهرم والذي تتبناه «المجتمعات الإسلامية»، وهذه قافلة تحضر بصورة دائمة في كل زمان ومكان، وبموجبها تُتصور الممارسة الاجتماعية على أنها مطابقة للقانون، وبناءً عليها يُفترض أن هذا الأخير ينبع من الممارسة الاجتماعية «الإسلامية» المتسقة، وينشأ الاثنان بذلك من الدين الذي يعبر عن ملخص كلي للحياة الاجتماعية والذي يصمم تركيبة المجتمع بطريقة جمعية لا أكثر ولا أقل. إن الأنماط الاجتماعية والمؤسساتية للأحكام والمؤسسات الفقهية، ومداها الجغرافي والاجتماعي، وعلاقتها بالعرف وبديوان المظالم الذي ترأسه السلطات السياسية مباشرة، والمسائل ذات الصلة ولا سيما الروابط السياسية والمؤسساتية والأيديولوجية بين النظام القانوني والدولة والعلاقات الضمنية المعقدة بين القانون والدين والأخلاق، هذه كلها تحتاج إلى أن تُدرَس بمعايير تاريخية عوضًا عن النظر إلى النماذج العليا المتجاوزة الأنماط المثالية، وأن تُدرَس تاريخيًا عوضًا عن تلمس آثارها انطلاقًا من بيانات أيديولوجية يمكن أن تعطي انطباعًا بوجود نظام طوباوي مثالي[203].

بدلًا من أن تكون قانونًا أخلاقيًا مدونًا أو مجموعة من الأحكام الأخلاقية، تُعد الشريعة كما يُعبر عنها بشكل ملموس في الفقه ذخيرةً تقنيةً للقانون، على الرغم من أن هذا قضى لها في كثير من الأحيان في تاريخ القرون الوسطى الإسلامية وتواريخ أخرى أيضًا، بقوة أخلاقية واجتماعية لا بد من إجراء مسح لآلياتها وتأثيراتها من الناحية التاريخية عوضًا عن الأخذ بها بوصفها افتراضات مسبقة وقَبْلية. وبحسب الفقه الإسلامي، لا يمكن تلمس الألفاظ والمعاني بشكل كلي من المعجم، فكلاهما يمكن أن يكون لغويًا - معجميًا، توافقيًا اصطلاحيًا أو تقنيًا - فقهيًا[204]. لقد هدفت الأعمال الفقهية الإسلامية المفتوحة غالبًا على نقاشات موسعة في الطبيعة الاصطلاحية للمفردات إلى تفادي استخدام اللفظ المستعمل في الفقه بالطريقة العقلانية للمنطق القويم.

---

(203) ينظر: D. S. Powers, *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500* (Cambridge, 2002).

(204) على سبيل المثال: أبو عبد الله محمد بن محمد الخوارزمي السكاكي، **مفاتيح العلوم** (القاهرة، 1937)، ص 170؛ الغزالي، **المستصفى**، ج 1، ص 322 وما بعدها.

ويبدو ممكنًا القول إن سببًا من الأسباب التي عوّمت المناهج البحثية عن النظر إلى الفارق بين القانون والنزعة الأخلاقية بصورة سليمة والاستعاضة عن ذلك بالقول بتماهيهما كان فقدان الخبرة التقنية والجَلَد لقراءة الرسائل الفقهية وتتبع طريقتها؛ من اللافت ألا يُحال في الأغلب إلى أي من التطورات الجوهرية التي لحقت المناهج البحثية المعقودة حول الفقه الإسلامي الكلاسيكي خلال العقدَين الماضيَين، والتي لا تظهر مصاديقها في الواقع المعيش، حتى لكأن ثمة إنكارًا تامًا لها.

بنظر الفقه عمومًا، بما في ذلك الفقه الإسلامي، يُمكن الحكم على الأفعال بأنها مشروعة وإن كانت في ذاتها غير أخلاقية، وتتركز مهمة القانونيين ومحترفي الحِيل الخارجية على تحويل القاعدة الضابطة للأحكام كلها (norma normans) التي تُستقى من الاصطلاحات القانونية الفقهية بصرامة إلى قانون مبرم مرعي الإجراء (norma normata) يتوسط بين التمسك الشديد بالشريعة والممارسة الفقهية العملية. إن وسائل الحِيل الشرعية المتبعة في المسائل المتعلقة بتحريم الربا على سبيل المثال، كانت شرعية بامتياز، ومسألة الطلاق التي يمكن أن تكون ظالمة ولاأخلاقية، والتي يصفها الفقهاء عمومًا بأنها أمر مكروه كانت شرعية هي الأخرى. لقد تمتع الفقهاء المسلمون في العصور الوسطى، حالهم كحال القانونيين كافة، بأعلى درجات الوعي إزاء الفارق بين التشريع والأخلاق[205]. وبوصفهم قانونيين وبارعين في الحيل القانونية، لم يخلط رجال الدين المسلمون التزام الشرع بالاستقامة، وعملوا على المسألتين على نحوٍ تمييزي، لا من خلال تعميمات مطلقة على طريقة الفلاسفة الأخلاقيين.

في المقلب الآخر، نوقشت الأخلاق والآداب في أنواع عربية أدبية متعددة في القرون الوسطى، بما فيها الفلسفة والأدب الوعظي وكتب التراجم والسِيَر،

---

(205) ينظر على سبيل المثال: B. Johansen, «Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (*hukm*) im islamischen Recht,» *Die Welt des Islams*, 28 (1988), pp. 264-282,

أعيدت طباعتها في: B. Johansen, *Contingency in Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh* (Leiden, 1999); Chafik Chehata, «La religion et les fondements du droit en Islam,» *Archives de philosophie de droit*, 18 (1973), pp. 19 ff.

وكلها مصادر أساسية للفكر السياسي. إلا أنها لم تشكل قط جزءًا من الكتابة الفقهية حيث معايير الحكم تقنية بدلًا من أن تكون أخلاقية. لكنها تعد مكونًا أساسيًا لكتب **نصائح الملوك** حيث عولجت مسألة الأخلاق والآداب بصورة لا هي فقهية متزمتة ولا هي وعظية خطابية، وإنما عملية، وفي بعض الأحيان بنفَس فلسفي يشكل مكونًا من مكونات فن السياسية والتدبير الإنساني[206]. أما كتبً **نصائح الملوك** التي ألّفها العلماء اللاحقون فأشارت إلى الحكام بوجوب أخذ المشورة والنصح من العلماء أنفسهم، وذكرتهم بأن الإنسان إلى زوال وعليه إتمام واجباته تجاه الله، غير أنهم لم يخلطوا الفقه بالفضيلة.

إن هذا التبسيط للفقه الإسلامي على صعيد بنيته وطبيعته كمجموعة قانونية وممارسة اجتماعية، ووصف البنية بالبساطة والانغلاق والنهائية، والطبيعة بأنها مسألة بسيطة تتعلق بالتقيد الأعمى، هذا كله أساس بوضوح في صورة القافلة «الإسلامية ما بعد القَبَلية» والجماعة المستوفية جميع الأغراض والغايات. إن إنكار التاريخ، ومزاعم الاستقرار الاستثنائي للفقه الإسلامي على مر العصور[207]، يمدّان هذه الجماعة المفترضة بالتماسط والثبات المتعالِيَين عن التاريخ، ويوفران نوعًا من الحجة للكتابات الخطابية عنها من النواحي الفقهية والسياسية وغيرها. ترى كرونه إلى الفكر السياسي الإسلامي كأنه غير معني بمسائل خاصة بالتفكير السياسي، وأنه ناشئ من اهتمام انطوائي بالضبط الذاتي والوفاء للجذور بعيدًا من نماذج الحكم وأمثلته. وبناء عليه، يصبح طبيعيًا بالنسبة إليها أن تكتب عن وظائف الحكومات وواجباتها في الفكر السياسي الإسلامي مستخدمة حصرًا اصطلاحات موجودة في الدعاوى المقيدة لحكم الشخص الواحد النابعة من الشريعة أو من انعدام مثل هذه الدعاوى.

---

(206) عبد اللطيف، ص 76 وما بعدها، 186 وما بعدها، و M. E. Subtelny, *Le monde est un jardin. Aspects de l'histoire culturelle de l'Iran médiéval* (Paris, 2002), passim.

(207) يُكرّس هذا الادعاء من خلال الاستعارة المتعلقة بـ«إغلاق باب الاجتهاد» التي تكررها كرونه وبلاك وغيرهما. ينظر: W. B. Hallaq, «Was the Gate of Ijtihàd Closed?,» *International Journal of Middle East Studies*, 16 (1984), pp. 3-41; A. Turki, «Aggioramento juridique: Continuité et créativité ou la fiction de la fermeture de la porte d'Ijtihàd?,» *Studia Islamica*, 94 (2002), pp. 5-66.

إن التقسيم المحدد الذي تنفصل فيه المهمات الحكومية إلى ما هو شرعي وما هو غير شرعي يعود بالكامل تقريبًا إلى كرونِه نفسها. فاعتقادها في هذه المسألة[208] سردي بحت، ولا يندمج فيه أي تحليل مفهومي أو تاريخي، ولا هي تنظر إلى مسألة قداسة النظام العام الحساسة التي يقع محلها في إطار السياسة الشرعية حيث تنتمي حقيقة[209]. ولا نجد كرونِه في نقاشها قد استخدمت الكثير من الكتيبات والأعمال الفقهية الإسلامية، ولا تناولت المناقشة المنهجية التي يجريها الماوردي حول هذه المسائل نفسها. ويبدو فظًا إلى حد بعيد أن كتابًا يتناول الفقه الإسلامي إلى هذا المدى لا يكاد يحيل أبدًا إلى الكتابات الفقهية، أو إلى المجموعات والكراسات الشرعية أو الكتابات النظرية المهمة حول أصول الفقه، إذ إن جدال كرونِه يستند إلى مزيج من الآراء المنظورية المأخوذة من مصادر متعددة ومن البيانات القصصية عن بعض الممارسات جُمعت عشوائيًا من الكتب التاريخية. ولا يُعطى القارئ أي قرينة لتفسير العلاقات القائمة بين المواضيع المبحوثة وما يمكن تجميعها أن يوحي به من مفاهيم عن الحكم عمومًا؛ ما خلا إذكاء الثنائيات من قبيل الشرعي/ اللاشرعي، الموثوق/ اللاموثوق، الإسلامي/ اللاإسلامي.

ومن بين الوظائف الشرعية التي تناقشها كرونِه ثمة مسائل من قبيل التصديق على استقامة الجماعة، وتطبيق الأحكام، والجهاد[210]، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وحفظ الدين، وبعض المهمات المالية: باختصار، هذه هي المسائل التي ترى الكاتبة فيها بعدًا شرعيًا وفقًا لتعريفها للشريعة على الرغم من أننا لا نجد أي تفسير عن السبب وراء إقحام الخدمات المالية على سبيل المثال هنا أو في المصادر الأصلية. ومسألة الأمر بالمعروف

---

(208) Crone, *Medieval Islam*, chap. 18.

(209) عبد اللطيف، ص 145 وما بعدها؛ Al-Azmeh, *Muslim Kingship*, pp. 101 ff.,

(210) مناقشة جيدة للموضوع تدحض الكثير من المفاهيم المتأثرة بالصور النمطية الشائعة، في: Crone, *Medieval Islam*, pp. 369 ff.

لمقاربة تاريخية، ينظر: محمد الرحموني، **الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة** (بيروت، 2002).

والنهي عن المنكر نادرة الذكر في الأعمال الفقهية، ويبدو أن الأمر ميال إلى أن يكون موضوعًا في علم الكلام أو الأعمال الوعظية الخطابية. فالنقاشات حول هذا الموضوع تتركز في المهمات الحسية والإدارية لمؤسسة الحسبة ورئيسها (المحتَسِب) الذي يشغل منصبًا مدنيًا مشابهًا لذاك الذي كان يتقلده المحتسب (aedil أو المسؤول عن الأعمال العامة) في الإمبراطورية الرومانية (أو المحتسِب في التنظيمات الإغريقية (agoranomos))[211]، والذي كانت تعينه الدولة وله تاريخ طويل في الشرق الأوسط؛ في تدمر في القرن الثاني على سبيل المثال، كان يُشار إلى صاحب هذا المنصب باللغة الآرامية الوسيطة بـ**ـرب سوق**[212]، وهو نظير ما نجده في العربية: **صاحب السوق**. ويمكن عزو السبب في أن مسألة «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» تجد لنفسها مكانًا في نقاشات كرونِه إلى نظرتها إلى النزعة الجماعاتية ذات السيادة المطلقة التي تنحدر بموجبها الامتيازات العامة إلى الشعب، إلى الحد الذي يسمح للكاتبة أن تقول، وبقليل من التبرير والتوضيح، بأنه كان حريًا «أو حتى إلزاميًا على المواطن العادي أن يأخذ على عاتقه مهمة إجبار نفسه على التقيد بالأخلاقية العامة وقيمها»[213].

تزخر الأعمال التاريخية بالبيانات التي تتحدث عن العواقب الوخيمة التي ينقلب إليها مثل هؤلاء، ولا دليلَ على أن أحدًا منهم كان قادرًا على تكريس ممارسة اجتماعية مختلفة في أي مرحلة من مراحل التاريخ الإسلامي. ويُعزى أداء مثل هذه الأفعال بصورة نمطية إلى أشخاص قلائل أنشأوا حركات ودولًا ذات نزعة إصلاحية إحيائية (على غرار ابن تومرت [ت 1130م] مؤسس الدولة المُوَحِدِية في شمال أفريقيا وإسبانيا). ويكمن الفارق في أن هؤلاء الغابرين القليلي الحظ تحركوا في الأغلب بطرائق غير مألوفة

(211) B. R. Foster, «Agoranomos and Muhtasib,» *Journal of the Social Economic History of the Orient,* 13 (1970), pp. 128-144.

(212) F. Millar, «The Roman *Coloniae* of the Near East: A Study in Cultural Relations,» in: H. Solin & M. Kajava (eds.), *Roman Eastern Policy and Other Studies in Roman History* (Helsinki, 1990), pp. 42-46,

منقولًا عن: T. Kaizer, *The Religious Life of Palmyra. A Sudy of the Social Patterns of Worship in the Roman Period* (Stuttgart, 2002), p. 39.

(213) Crone, *Medieval Islam*, p. 301.

أو معتادة للوعي العام في أوقات من الاضطراب والفوضى، وهي ظروف استثنائية بالنظر إلى أن السيطرة الاجتماعية مورست خلالها بطريقة معروفة في جميع المجتمعات من العلاقات الاجتماعية والاتفاقات والشخصيات المثالية ورقابة أجهزة الأمن والشرطة. وفي أي حال، تهدف الأحاديث التي تحض على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى ما يمكن الاصطلاح عليه راهنًا بالمراقبة الذاتية الورِعة. إلا أنها بسبب كونها موضع ممارسة أشخاص عمليين، فقد تم التصرف في هذه الأحاديث بالنظر إلى الصالح العام. في الواقع، تدعو هذه المرويات عمومًا الجمهور إلى رد المنكر، ولكن ليس بالضرورة باستخدام اليد، أو حتى اللسان، بل بقلوبهم؛ وبعيدًا من الحالات الفريدة (كالوهابية وحركة طالبان)، تحرض هذه الأحاديث على التصرف باعتدال بناءً على تقوائية سمِحة عوضًا عن التوثب والحماسة المفرطة. ومن الواضح أننا، هنا وفي مواضع أخرى من هذا الكتاب وأشباهه، أمام عملية تصبح فيها المقطوعات النصية مؤدية إلى استنتاج تاريخ اجتماعي كلي وأنواع إثنولوجية شاملة.

إلا أن هذا كله، بما في ذلك الإفراط في تقديم الأمور في قالب مسرحي درامي، لا يفي لأغراض البحث في العلاقة التي يمكن الواجبات الشرعية أن تقيمها مع السلطات العامة، إضافة إلى ارتباطها بالمسائل الخاصة بالفكر السياسي. وحتى استيفاء هذا الشرط، فإن الفكر السياسي الإسلامي لا يمكن أن يُتَصَوَر بصورة مشروعة. ومن دون الغوص في هذه العلاقة، فإننا ولا ريبَ لن نتوفر إلا على أفكار اعتباطية متنوعة - كما هي حال الفصل الثامن عشر من كتاب كرونِه - حيث يُفهم «الأمان الداخلي» والأعمال الخيرية، والمهمات المحورية للحكومة في الفكر السياسي الإسلامي، بما في ذلك النظرية الفقهية الإسلامية عن الخلافة المطروحة من جهة الماوردي، ومن دون أي مبرر، على أنها أعمال لا تقتضيها الشريعة، ويتم جمعها مع مهمات الرعاية الصحية، واستصلاح الطرقات والبنى التحتية الأخرى، وشؤون التربية والثقافة. تنطوي هذه الأفكار المتنوعة على معلومات معلبة في شأن جوانب متعددة لتلك المواضيع، وكلها ضرورية لدراسة التاريخَين

المؤسساتي والاجتماعي، ولفهم الرابط الخاص/ العام بين الصالح الإنساني وخدمة المجتمع، إلا أنها لا تمت إلى الفكر السياسي بصلة. إن النظام العام وصالحه مكوِّن أساسٌ للفكر السياسي الإسلامي، في جوانبه الفقهية وغير الفقهية، ولا يمكن إهماله ببساطة لمجرد الخضوع لرغبة في دراسة «أدبيات غير فقهية»[214].

5. طيف الخلافة

مع مناقشة مفاهيم السلطة المطلقة، والنزعة الطائفية التي تُنكر ضرورة وجود رأس أعلى للهرم الاجتماعي، ومظاهرها القانونية وغير القانونية المفترضة، لا بد من اللحاق بكرونِه في دراسة ما تبقى من افتراضاتها الحاسمة. يُزعم أن الجماعة الملتزمة شريعة ما قد وجدت بالفعل، وبغلبة تاريخية، حتى في العواصم والمدن المهمة بعيدًا كل البعد من دوائر الخوارج أو الزيديين، على الرغم من أنه يُنظر، بصور مستغربة، إلى هاتين الفرقتَين الأخيرتَين على أنهما المستودع الأخير المتبقي لجماعات الشريعة تلك. وبصرف النظر عما يمكن أن يبدو مشكوكًا فيه وملتبسًا بالنسبة إلى العوامل الفاعلة التي تفترضها كرونِه في تقديرها الخاص، يُنظر إلى الدولة العباسية التي شكلت مكمن الشرعية الأسبق على أنها شارفت على «نهايتها الفعلية» في عام 861م[215]. وحين لم تعد تلك الدولةُ الإمبراطوريةُ جماعةً واحدةً واسعة النطاق ومستوفية شروطها وأغراضها كلها، وباتت مشكَّلة على أساس وحدات قبلية صغيرة، صار لزامًا على المسلمين أن «يتكيفوا مع عالم مقطع الأوصال»، لكن من دون الالتفات ولو برهة إلى ما وراء وقائع الانقسام السياسي، إلى فكرة إمبراطورية مسكونية جامعة جسدها العباسيون على الرغم من التوترات الضخمة التي شهدتها طوال أربعمئة سنةٍ أعقبت عام 861م.

تبدأ القصة مع «انتهاء النزعة إلى البساطة» ما إن اعتلى العباسيون سدة

(214) Crone, *Medieval Islam*, p. 305.

(215) Ibid., p. 88.

الحكم[216]: لقد كان هذا زمنًا، بحسب كرونِه وبخلاف الدلائل، ما عاد فيه الخلفاء يمثلون سفينةَ النجاة الجماعية أو يُقدمون على أنهم أحفاد سلالة جينيالوجية خلاصية، وإنما كانوا مجرد أمناء على المجتمع. وصاروا بذلك شبه خلفاء على العكس من أسلافهم الأمويين الذين تبدو صورتهم هنا مفتقرة إلى الاتساق والرسوخ[217]. بذلك، قيل إن الخلافة أصبحت منذ ذلك الوقت فصاعدًا «مؤسسة بديلة». وكون المؤسسة البديلة خيرًا مِن لا شيء، فإن حاشية السلطة من رجال الدين السُّنة، وعلى الرغم من عدائهم المفترض للدولة، عملوا على بلورة خطاب متعلق بالخلافة أشبه ببوليصة تأمين «جازمة وقاطعة وخالية من التعليقات الإضافية»[218]، وتشتمل على أحكام وقواعد من دون ذكر مؤهلات ومعايير للكفاءة، «على الرغم من أن هذه المؤهلات في بعض الأحيان موضوعة لتقويض الأحكام والقواعد بأسرها»[219].

بالطبع، إن تجزئة النظرية الفقهية السنية حول الخلافة بهذه الطريقة تمحو بصمة التاريخ نهائيًا، ومعها تُستبدل التعليقات الإضافية المقتبسة من هنا وهناك في شأن نظرية الخلافة ككل: إن هذه الأخيرة جزء لا يتجزأ من مفهوم كامل عن القوة والنظام والسلطة، في سياق تكون فيه النظرية الفقهية تطويرًا تقنيًا محددًا. إن هذه التعليقات الدقيقة للتاريخ الفعلي تكمن في الممارسات والنظريات المتعلقة بالمنصب الأعلى الذي لا يمكن بأي شكل من الإشكال حصره بكتب الفرق أو الملل والنحل أو اللاهوت التي تشكل المنابع الرئيسة

---

(216) Ibid., p. 32

(217) Ibid., p. 30.

(218) لعل الكاتب يعني هنا التعليقات الإضافية التي تتضمنها العقود التجارية، أو المنتجات والبضائع على سبيل المثال، وهي تلك الملاحظات التي يتم إيرادها لرفع المسؤولية القضائية والقانونية عن التاجر أو مجري العقد مثلًا. وغالبًا ما تكون هذه الإضافات مخالفة لما يتم توجيه المشتري إليه أساسًا ولا تهدف إلا إلى تفادي العقوبات وسلطات الرقابة. وغالبًا ما تكون هذه التعليقات بخط صغير (fine prints, small print) لا يلحظه المستهلك وإنما يكفي لتحجج المنتج بأنه قد نبه المشتري إلى مخاطر أو مضاعفات أو آثار جانبية محتملة للبضاعة المستهلكة، من قبيل ما يُكتب على علب السجائر «التدخين يؤدي إلى أمراض خطيرة ومميتة». (المترجم)

(219) Ibid., p. 224.

لمناقشات كرونِه. إن الملاحظات الحساسة الموجودة في الرسائل الفقهية حول الخلافة والتي تعد بالغة الأهمية بالنسبة إلى موضوع كرونِه، تثبت أكثر فأكثر بصورة لا جدال فيها أنه عوضًا عن أن تشتمل هذه الرسائل على قواعد منظورية ومثالية ومتطلبات تقتضيها نزعة تقوائية كيّسَة، فإنها تنطوي على خطاب فقهي تقني تكاد تكون علاقته بالنزعة الأخلاقية الطائفية علاقة لا تُذكر، كما أنه مقدمٌ على نحوٍ واسع في صورة «تعليقات دقيقة وإضافية»[220].

تتمثل الحالة الأبرز لهذا الخطاب التقني في الرسالة الأنموذجية البالغة التأثير للماوردي (ت 1054م) القاضي والفقيه ورجل السياسة ومستشار الخلافة ونديمها. فهو يتعامل مع الصلاحيات والوظائف المختلفة للمنصب الأسمى في الحكم بصورة تدمج كلًا من المصادر المستقاة من الشريعة والسلطة العامة، وذلك من قبيل تأويلات النصوص الشرعية الإسلامية، والممارسات العباسية السابقة في مجالات الحرب والسلم مثلًا، أو تفويض السلطة، والنظام العام. ومن الواضح بطلان الادعاء بأن الكتب الفقهية السابقة لم تتطرق إلى موضوع الخلافة: لم يجرِ عمومًا بحث هذه القضية بصورة واسعة لاقتصارها على مؤسسات البلاط الحاكم، والدوائر الإدارية، وأعمال التاريخ والآداب الرفيعة، وكتب السياسة. على أن الكثير من جوانبها كان محل اهتمام التطويرات الفقهية من قبيل المباحث المالية وأحكام الضرائب وفق ما عالجها أبو يوسف (ت 798م) في **كتاب الأموال** قبل ثلاثة قرون تقريبًا من الماوردي. ولم يتم تقديم هذه المواضيع في الحالتَين على أنها جزء من «قانون شرعي»[221]، بل في قالب من الكتب الفقهية غير المعتادة: مثلت هذه الأخيرة ذخيرة مهمة حَوَت عددًا من النصوص، والسوابق القضائية والممارسات المرتبطة بالتعقيد الموضوعاتي الذي يؤسس لمبحث الخلافة. وتضع هذه المجموعة في تصرف الحاكم تجربة واسعة يستطيع من خلالها اختيار الحكم الأنسب في حالته استنادًا إلى الإضافات الدقيقة التي تحدد الظروف المحكوم لها وبناءً على تقديره الخاص للصالح العام. وليس

(220) Al-Azmeh, *Muslim Kingship,* pp. 99 f., chap. 7, passim.

(221) Crone, *Medieval Islam*, pp. 222 ff.

الصالح العام هنا مصلحة الجماعة «الإسلامية ما بعد القَبَلية» التي لا رأس لها، وإنما صالح الدولة العباسية ورعاياها، أي الإمبراطورية الإسلامية الكونية التي تسعى إلى خلاص دنيوي وأخروي.

لم يكن ما قام به الماوردي تجربة «للقانون» الذي لم يكن موجودًا بالفعل ولا محاولة «لحفظه»[222]، بل إن ما أنجزه في الواقع تمثل في تشييد ذخيرة قانونية ممنهجة تشتمل على الإجراءات الممكنة لنزع صلاحيات الخلافة، وذلك من أجل إبراز الجوانب القانونية للسلطة العامة بصورة شاملة وفي نطاق ممنهج. إن هدف كتابه الشهير **الأحكام السلطانية** وبنيته التأليفية (لا أنفك أذكر بشغف أن أغلبية النقاشات التي يسوقها الماوردي في شروحه الفقهية عن الخلافة تعطي انطباعًا بأن كتابه **الأحكام** المعروف بمادته الجافة، ولا سيما في بعض المقاطع التي تُبنى عليها عادة جميع النقاشات حول فكره السياسي، لم يُقرأ على نحوٍ وافٍ إلى الآن، وأنه يندر العثور على إحالة إلى مؤلفه الفقهي أو تفسيره القرآنيّ) يشبهان أي رسالة فقهية مختصة. وفي انسجام مع المميزات النوعية الخاصة، يعالج كل موضوع (على سبيل المثال: الضرائب، الجماعات غير المسلمة، إعتاق الرقاب، بيت المال، الصدقات العامة، تفويض السلطات) جملة من الخيارات والتأويلات المختلفة، وتُذكر الممارسات السابقة والأولويات وتُعقد جملة من القياسات التي تحاكي أشكالًا أخرى من العقود أو المعاملات الفقهية. وأما الخيار النهائي فيكون للخليفة بوصفه رأس المؤسسة الفقهية. لقد اتخذ الفقه الإسلامي عمومًا طابع قانون صاغه القضاة[223].

إضافة إلى ذلك، أُلِّفَ كتاب **الأحكام** في ظروف شارف فيها وضع الخلافة السيئ على نهايته، وكانت فيه على مقربة من الشروع في إعادة تكوين نفسها بالاستفادة من تجربة تاريخية طويلة تعتمد على الممارسة العباسية للسلطة والترتيبات القانونية المتاحة، وذلك بعد قرنين من الاضطرابات الحادة ودرجات مختلفة من الإضعاف والتوهين بأساليب عسكرية وسياسية. ولم يكن

---

(222) Ibid., p. 223.

(223) لا نحيل هنا إلى مفهوم ماكس فيبر عن عدالة القاضي (Kadijustiz).

مستغربًا قط أن تستعيد الخلافة في ذلك الزمن التعبيرات الاحتفالية والأدبية عن المكانة الرفيعة والمقدسة، ذات الجوانب الخلاصية أحيانًا، التي كانت تتحلى بها دائمًا، وتعزز استخدامها. ولا تُعطى هذه المسائل إلا أقل الاهتمام في الكتب التي ندرسها، وربما لا يُبالي بها الدارسون. ويعكس هذا الأمر بوضوح نفورًا من استعمال الأعمال غير اللاهوتية وغير الوعظية، ويعكس أيضًا الجذور «غير الإسلامية» لهذه الآراء في الشأن المدني، على العكس مما نجده عند النخبة الكهنوتية الإسلامية، بمن فيها الماوردي نفسه، التي كانت في أكثر الأحيان متواطئة مع هذه الأيديولوجيا المَلَكية والمسكونية الجامعة للخلافة، والتي كانت تُعد من حاشية البلاط. وفي نهاية المطاف، كان أفراد هذه الطبقة مؤمنين على حد سواء بهذه الإمبراطورية الإسلامية الجامعة التي لا يمكن تخيلها في غياب المقام السامي. ولا نجد تبريرًا للادعاء بأن مشروع الماوردي كان محكومًا بالفشل منذ البداية وأن «الحل» الذي اقترحه قوّضه السلاجقة[224]: إن التطورات التاريخية تشي بالعكس، وليس ثمة أي وجه لقبول هذا الادعاء سوى أنه افتراض مسبق وقَبلِي تمليه الكتابة التأريخية المشغولة بتشويه سمعة هذا الطرف أو ذاك على النحو الذي تحدثنا عنه سابقًا.

لقد عاصر الماوردي الجيل الأخير من البويهيين الذين استطاعوا أن يتسيدوا بغداد زهاء قرنٍ من الزمن، والحقبة الأولى من الهيمنة السلجوقية. وبعد فترة استهلالية قصيرة تصرف فيها بعض أمراء بني بويه كما يتصرف محدثو النعمة ممن لا خبرة لهم، عمل هؤلاء لاحقًا على حماية الخليفة، وفي الواقع بلغ بهم الأمر أحيانًا أن كانوا هم من ينصبونه في موقعه بصرف النظر عن رمزية هذه المسألة. ولم يكن هذا - وقد كانوا سابقًا أمراء حرب - إلا لأنهم «اعتادوا على إبقاء معتقداتهم الدينية قيد الكتمان وبالتالي سمحوا باستمرار الخلافة العباسية»[225]. لقد وُلِدوا ونشأوا في رحاب نزعة إمبراطورية مسكونية جامعة يجسدها منصب الخلافة الذي تستقر فيه الشرعية، والذي من دونه لا

---

(224) Crone, *Medieval Islam*, p. 234.

(225) Ibid., p. 220.

يمكن تصور العالم، والذي يصبح تشيعهم المبهم غير ذي بالٍ في سياقه. لقد عمل أكثرهم، وعن سابق تصور وتصميم، على دعم منصب الخلافة والترويج له، ذلك أن استمرار هذه الخلافة لم يكن مبنيًا بالضرورة على أساس تمكين الخليفة، بل على دعم النزعة الجامعة للإمبراطورية. في الواقع، إنهم دعموا الخلفاء «لقاء المشروعية»، وهذه بالتحديد نقطة مهمة إذا فهمنا هذه المشروعية على أنها إضفاء للصفة القانونية في إطار نظام قانوني منهجي. وتتوازى العلاقة بين الشرعية والقانونية مع العلاقة بين القانون والأخلاق كما أسلفنا. وكان الخليفة وقتذاك الحَكَم المطلق في مسألة القانونية هذه. لقد تجذر البويهيون في المؤسسات الإمبراطورية، ناهيك ببلاطهم الخاص، وهذا ما ظهر في أي حال في الأنظمة الإدارية وغيرها من متعلقات منصب الخلافة. وبناء عليه، لم يكن الخلفاء «رجال دين رفيعي الدرجة» فقدوا سلطتهم الدينية كما تدعي كرونِه بخلاف الواقع[226].

لقد كان الأمر اشتراكًا في الشرعية الإمبراطورية الإسلامية المسكونية الجامعة التي تقوم على أساس العاصمة الرمزية والأعجوبية للخلافة العباسية ذات النزعة الاستعمارية، والتي سعى إليها البويهيون (والسلاجقة لاحقًا، وحتى الغزنويون والأيوبيون البعيدون نسبيًا، وآخرون كُثر)، تمامًا كما توجهت أنظار الأمراء الصرب والبلغار إلى مركز الإمبراطورية البيزنطية. ولهذا، فإن ادعاء كرونِه وغيب وغيرهما أن هذا كله كان مجرد ارتعاد جبان ذي دافع شرعي قانوني بعيد كل البعد من الصواب. وتضيء فكرة إمارة الاستيلاء في الأغلب عند الماوردي، حيث ينتدب الخليفة الأمراء المستحوذين على السلطة للقيام بشؤون مختلفة هي في الأصل من مهماته وصلاحياته، على جملة من الاصطلاحات الفقهية التقنية التي تتماشى مع حالات وسوابق متعددة من الحكم العباسي، بما في ذلك منصب الوزارة، ولا يمكن اعتبار هذا عمل فقهاء جبناء يخدمون خلفاء غارقين في البؤس ليس لهم سوى أن يكونوا أبطال مسرحية هزلية. وقد قام الأساس الفقهي لهذه الفكرة على مفهوم الوكالة

---

(226) Ibid., p. 222.

والتمثيل الفقهي المشترك مع أحكام العقود والمعاملات، والذي يتنوع ما بين تفويض بعض المهمات المحددة وتفويضات أخرى أوسع نطاقًا. ويقرر الخليفة المدى الذي يمكن أن يذهب إليه في تفويض سلطته ومهماته استنادًا إلى الظروف (بما فيها تلك التي ينوء ضعفُه تحتها)، ولم ينتج التفويض الواسع للسلطة من عوامل وهن كانت تعيشها الخلافة فحسب، بل من قرارات اتخذها خلفاء أقوياء وفاعلون جدًا في الماضي، من قامة المأمون مثلًا خلال فترة توزير الفضل بن سهل. ومهما يكن الحد الذي بلغته الخلافة في بعض محطات تاريخها الطويل في تمثيلها لظل مجيد ورفيع، فإن هذا الظل بقي دائمًا ظل الله على الأرض.

أما بالنسبة إلى كرونِه، فإن الفترة التي تعمل عليها انتهت بهيمنة نهج استقوائي عنيف على الحكم جاء في صورة المَلَكية، إذ إنها تفرط في تأكيد «لاشرعية» السلاطين، وتبالغ، كما رأينا، وتمعن في التصوير الدرامي عند حديثها عن أهمية القلائل الذين تقلدوا مثل هذه المناصب، وعن بروزهم في التاريخ واتساق أدوارهم وتماسكها[227]. بالتالي، فإنها تميل إلى وجهة النظر التي ترى أن المَلَكية قد أطلت برأسها على نحوٍ غير لائق وبرزت في نهاية الحقبة التي اقترنت باضمحلال الدين وضعفه[228]. وتجد في كتب **نصائح الملوك** - تؤرخ كرونِه كما بلاك لنشأة هذا النوع الأدبي في حقبة متأخرة جدًا، وترى، بغير وجه حق، أنه جماعاتي على نحوٍ «جانح»[229]، وبذلك تقصي، من بين أمور أخرى، الأعمال المبكرة لابن المقفع وعبد الحميد بن يحيى الكاتب (ت 750م) ونصوصًا من قبيل **عهد أردشير** التي تعود بكاملها إلى ما قبل القرن الحادي عشر، ناهيك بالأعمال اللاحقة - محاولة لتقديس المَلَكية، وتستنتج أن «الملوك كانوا بالنسبة إلى المسلمين الأوائل بمثابة مغتصبي السلطة من الله، ثم صاروا، بالنسبة إلى المسلمين المتأخرين، رمزًا تجسيديًا لحضور الله»[230].

---

(227) Ibid., pp. 45 ff.

(228) Ibid., pp. 153 f.

(229) Ibid., p. 152.

(230) Ibid., p. 164.

وهذه الخلاصة لا وجود لمبرر لها في التاريخ، ناهيك بالسؤال عن «المسلمين» المقصودين في هذا المقام: بشكل عام، تم تصور الخلفاء والسلاطين على حد سواء وفقًا لمفاهيم المَلَكية التي يرضى عنها الله.

في الحقيقة، لم تكن ثمة «عودة» للمَلَكية الإسلامية إلى «تقاليد فارسية محلية» من قبيل الزرادشتية أو الأفلاطونية المحدَثة أو الغنوصية[231]. ولا يصح هذا القول إلا إذا افترضنا أن التقاليد الإسلامية بقيت، بعد مرور قرونٍ خمسة من الحكم الإسلامي، غريبة عن بلاد فارس، وأن التقاليد التي كانت قيد التداول ابتداءً من القرن السابع ظلت على حالها بلا تغيير. وواقع الأمر أننا لا نعرف عن الكتابات الفارسية المبكرة من الأصول البهلوية، بل مما وصلنا من نسخها العربية المتأخرة. لقد تم تصور الخلفاء وفهم أدوارهم، تقريبًا منذ بداية العهد بهم، وفقًا للصوغ الهيلينستي عن المَلَكية المقدسة. ولا شيء يُفاجِئ في هذا، فالإسلام، كما يُرى، نتاج التاريخ كما هو نتاج الجغرافيا، وتحديدًا تاريخ العصور القديمة والمتأخرة وجغرافيتها في الشرق الأدنى، وليس نتاج الكيان السياسي الأول الذي أُسس على يد النبي في شبه الجزيرة العربية إلا بقدر ما كان هذا الأخير ينطوي على امتياز جينيالوجي. وشأنه في ذلك شأن الامتيازات الجينيالوجية الأخرى كلها، فإن هذا الامتياز الخاص بالحالة الإسلامية محكوم بقضايا التأويل والفحص الدقيق، كما أنه يؤدي دورًا اجتماعيًا - ثقافيًا أوشج علاقة بالمنطق الموقعي (positional logic) للأحداث في اللحظة التي تمتثل لها، حاملًا بذلك جملة من الإعدادات والترتيبات الخاصة بمرحلة إدراك هذه الحالة والكتابة عنها، وذلك عوضًا عن إنتاج مناهج بحثية معنية بدراسة تشكل السلالات الإثنية ونشوئها.

تذكر كرونِه بالفعل، وإنما على نحو الاستدراك، أن العصور القديمة المتأخرة كانت فاعلة في الادعاء الأموي الأول بقدسية المنصب الذي يشغلونه من غير أن يستدعي ذلك أي تنافر، ذلك أنهم كانوا أكثر «قَبَلية» و«عَربية» من خلفائهم، وبناء عليه، ووفقًا للمعايير التفسيرية لكتابها، فإنه لم يكن متوقعًا أن

(231) Ibid., p. 164.

تتم محاولة تدنيس ذلك الموقع. لكن قيل إن هذه الادعاءات قد قُوضت مع مجيء العباسيين، وتمت المساومة عليها، بحسب افتراضها المفتقر إلى أي أساس كما رأينا، ليصبح العلماء في إثرها الحقيقة الاجتماعية المركزية. إن حديث كرونِه عن الأمويين ملتبس بعض الشيء وغير أكيد في بعض جوانبه؛ فهي تقدمهم في الوقت عينه على أنهم يمثلون نهاية حضور الكاريزما المحمدية العربية المبكرة، وكورثةٍ للمَلكية التي كانت في العصور القديمة المتأخرة، وبذلك تقصي أي تَرِكةٍ لهم في التفكير السياسي اللاحق. ويُبين هذا القول وجود تباعد ذاتي أقرب ما يكون إلى التباعد الذي يكون بين قطبين مغناطيسيين متشابهين يؤدي إلى النظر إلى الحالتَين - الكاريزما المحمدية إلى جانب امتدادت السلالات الحاكمة من جهة، والملكية في العصور القديمة المتأخرة من جهة أخرى - على أنهما متلاقيتان، لا بل متلازمتان، وهذه مسألة مركزية في فهم الفكر السياسي الإسلامي. وعلى غرار الأمويين، استمر العباسيون إلى نهاية أمرهم بوصفهم ممثلين مباشرين لله ومنصّبين من جهته، وورثة شرعيين للنبي وذوي قربى له أيضًا[232]. أما معارضة بعض العلماء هذا الأمر فشأن غير ذي بال، ولا وجهَ لتحويله إلى محور «الفكر السياسي الإسلامي». وعلى نحوٍ شبيه، فإن واقع أن البابا ليس القديس بطرس بل ممثله لا يمنعه من أن يتقلد مفاتيح الجنة، وأيضًا، إذا كانت الأيقونة مجرد صورة فهذا لا يقلل أبدًا من تأثيرها العجائبي.

لا بد من تحول مهول على صعيد المنظور الذي تعتمده الدراسات، وذلك لتصور تاريخ الفكر السياسي الإسلامي بشكل أسلم. وبالنسبة إلى هذا الأمر، فإن السؤال عمَّن يشغل المنصب السياسي الأسمى، وهل هو خليفة أم ملك، لا تحظى، من الناحية المفهومية، بالشأن الكبير: كلاهما قد تطعَّم بالآخر، وتداخلا على صعيد الأوصاف المَلَكية والامتيازات والألقاب والوظائف. وفي الواقع، كانت الخلافة تخصيصًا فقهيًا تقنيًا في إطار أنموذج عام من المَلكية أضافت إليه الرابط الدموي الجينيالوجي وعلاقة القربى بالنبي والشخصية الكاريزماتية

(232) Ibid., p. 195, and p. 195 note 113.

لرسوليته. وما نعنيه بالتخصيص الفقهي التقني نجده بدقة وبشكل صريح: في مستهل كتاب **الأحكام**، يذكر الماوردي باختصار التبرير العقلاني للمَلَكية التي رأينا أنها تنطلق من فرضية الطبيعة البشرية العوجاء (crooked timber of humanity) وما ينتج منها من اختلال على صعيد النظام والمحافظة عليه، ما يعني أن هذا الأخير لا يمكن أن يستقر على حال إلا من خلال سلطة ذات نفوذ وقوة واسعَين. ولأنه يخط رسالة فقهية، يقول الماوردي إن هذه الاعتبارات لا دخل لها بهذا الهدف، ذلك أن القواعد الفقهية مُستنبَطة من مصادر مختلفة باستخدام أساليب إجرائية محددة مستندة إلى التقاليد لأسباب ليس أقلها أن الإمام مكلف مهمات ذات طبيعة تعبدية يمكن ألا يكون العقل قد أوجبها بنفسها[233]. وعلى المنوال نفسه، نلحظ في نص الماوردي غيابًا للحجج الخلاصية - التاريخية باستثناء كل ما يحيل فيه إلى النبي محمد. هذه المسألة تُشكل خاصية مميزة لهذا النوع من الكتابات: البرهان العقلي والأنثروبولوجي الصرف ليس خياليًا، وليس باطلًا، وبالتأكيد ليس خاطئًا أو خارجًا على الموضوع، لكن محله ليس الرسائل الفقهية، وإنما أنواع أخرى من قبيل كتب **النصائح** التي ساهم الماوردي نفسه في صوغها. إن ضرورة المَلَكية أساس قَبْلي لمصلحة الانتظام العام للكون، وتخصيص الخلافة في إطار المَلَكية وفق اصطلاحات الفقه الإسلامي ليس إلا تخصيصًا تقنيًا، بصرف النظر عن كونه أساسًا للوصول إلى العالم الأمثَل.

ملاحظات ختامية

في خلاصة موجزة، يمكن القول إنه كان يجب تتبع دراسة الفكر السياسي الإسلامي بنحوٍ تاريخي معقول. وكي تكون هذه الدراسة منسجمة مع إطار البحث التاريخي، يجب تهيئة المواد التاريخية المتعلقة بها إلى جانب جميع مستلزماتها بصورة تتوافق مع ما تقتضيه وتسمح به الوضعية

(233) علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق مصطفى السقا، ط 4 (القاهرة، 1973)، ص 3.

الراهنة للمعرفة التاريخية والمناهج التاريخية الحالية. وما لم يتم ذلك، فإن تاريخ المفاهيم السياسية في ظل الإمبراطوريات الإسلامية سيبقى الأرضَ التي لم تُوطَأ (terra obscura) والتي نجمع القليل عنها من خلال الكتب التي ناقشناها. لقد رأينا كيف أن بعض المسائل جرى تضخيمها أكثر من حجمها لتتلاءم مع أنماط معدة مسبقًا ومع سردٍ مركب من ثنائية الصعود والهبوط. وقد عاينا كيف أن المسائل الهامشية تخضع لتحليل مفرط، وكيف أنه يجري استدراك المسائل المركزية بوصفها ملحقات على المتن فتنال القليل وحسب من التحليل. وشاهدنا كيف يتم تصور تاريخ الفكر السياسي الإسلامي ومفاهيمه المحورية على نحوٍ شديد المخالفة للوقائع وبصورة غير مقبولة تفصح عن نيات مخبأة لخلقٍ تشوهات كبرى وإنتاج صورة لا يمكن الإطار التاريخي أن يتعرف إليها لمخالفتها القواعد الأساسية للمبحث التاريخي. أن تكون هذه الكتب التي ناقشناها معمولة لغرض تدريسي، وأن تكون طبيعة الكتاب التدريسي سهلة بسيطة، أمر مختلف تمامًا عن جعل هذه الكتب محطة لتكرار غير نقدي وغير واعٍ لجملة من الاعتقادات (doxa) البالية، أو مناسبة لتخليدها والحفاظ على استمرارها.

لقد رأينا كيف أن ادعاءات الفرادة والاستثنائية تُستعمل لتبرير تجاهل فاضح لكل من العدة المعرفية للعلوم التاريخية، والأعمال العادية التي تقوم بها المجتمعات الإنسانية، ولتسويغ الإصرار على وجود إنسان مسلم (homo islamicus) جامد، ومحدد مسبقًا، ويُمكن التنبؤ بكل ما سيقوم به. قد يكون هذا الإنسان مثيرًا للاهتمام، لكن يجب الحؤول دون أن يفتح فمه إلا بالشعارات الفارغة التي تطالعنا بها بوتقة من التقاليد البحثية في الدراسات الإسلامية العاملة على استعادة الأزمنة الغابرة. ويصبح «الإسلام بذلك» فئة توصيفية تدور رحاها بعنف وتهور وتستدعي معها عددًا من الكليشيات المتداولة التي تملأ بها نفسها. وبناء عليه، تكرس هذه الكتب التي ندرسها شبكة من ألوان سوء الفهم المتعددة التي تكون في بعض الأحيان متعمدة ومقصودة، والتي من شأنها إذا ما أصبحت فاعلة أن تنتج تشوهات مفهومية على النحو الذي بيناه في ما خلا من الصفحات.

لقد طُرح هنا أن هذه الوضعية للكتابة التأريخية للفكر السياسي الإسلامي بسبب مِن أساليب التنميط المفرطة يكون فيها للصور النمطية والكليشيات اليد العليا، ولم يجرِ التخفيف من حدتها من خلال مقياس قطعي للمعرفة التاريخية. ونتيجة لهذا الأَمر، أقترح أن المبحث التاريخي إذا ما رغب في إصلاح هذه الوضعية، فإن عليه أن يتجاوز مسمى الإسلام الذي يُقدم على أنه يمثل شبكة من التصنيف التاريخي وأساليب الفهم التاريخي. ويبدو مسمى «الإسلام» في هذه الكتب التي قرأناها مغالطة كبرى وخطأً جسيمًا في التصنيف التاريخي، وبناء عليه يجب حله إلى جملة من الفئات والطبقات الأخرى المناسبة للمعالجة التاريخية. ويمكن المرء تاليًا أن يتفادى التأكيدات المنحرفة، والكليشيات المبتذلة، وأن يقتنص الفرص الضائعة لإنتاج سرد أسلم للتاريخ والوصول إلى فهم أدق تُوفرهما المصادر التي بين أيدينا، ويحول دونهما، كما رأينا، الإعراض ببساطة عنها.

علاوة على ذلك كله، وكي تمضي دراسة مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي قدمًا، آمل أن يكون قد اتضح من خلال ما سبق ذكره أن ثمة حاجة إلى تحديد سليم لموضوع هذه الدراسة إضافة إلى القضايا المركزية المرتبطة بفهمه عوضًا عن الاكتفاء باللجوء السهل إلى إعادة صوغ هذه المسائل أو استخدام الكليشيات المتداولة، وهو ما يُصار إليه عندما تفشل المساعي في تخطي ضبابية المصادر القروسطية. ويجب على هذه المسائل أن تُدمَج في الإطار التاريخي الأوسع الذي يسوقها، ويجب أن يؤخذ بيدها إلى ما هو أبعد من تقسيمات الشرق والغرب، ودار الإسلام ودار المسيحية؛ أي إلى ما وراء الكتابة التاريخية والثقافوية التي تستحضر الكيانات التاريخية بمجرد تسميتها. وفي هذا السياق، يتعلق هذا الإطار التاريخي الأوسع بتصورات المَلَكية التوحيدية في الشرق الأدنى خلال الحقبة الهيلينستية والعصور القديمة المتأخرة التي شهدت انعطافات عدة بفعل النزعة الإمبراطورية الجامعة المقرونة بالسلالات الجينيالوجية الإسلامية الحاكمة؛ أي السلالة الجينيالوجية المزدوجة للخلافة المرتبطة في آنٍ بالنسق الإلهي والنسق المحمدي، والكاشفة عن شخصية كاريزماتية، ونظام فقهي قانوني، وعلاقة دموية، والمدرَجة أيضًا في إطار تاريخ خلاصي كوني.

من الواضح أن تكون إحدى نقاط البداية المناسبة في هذا الصدد المناهج البحثية البارعة والمبتكرة والواسعة الاطلاع التي أنتجتها العقود الأخيرة المنصرمة من خلال دراسات العصور القديمة المتأخرة، والتي استدعت إلى ميدان الفحص معظم الآراء المبتذلة في شأن العصرين الروماني والبيزنطي وبدايات العصور الأوروبية الوسطى، والتي فتحت الباب واسعًا أمام إعادة اعتبار لعمليات التحقيب الزمني استنادًا إلى منهج مقارن مثمر يتجاوز تجميع الشعارات والعناوين ويبتعد من النهج الكلاسيكي المفتقر إلى الخبرة والبراعة.

ملحق الفصل السابع

ذكرت سابقًا أن كتابَي كرونِه وبلاك المدروسَين في هذا الفصل وقعا في جملة من الأخطاء التي لا يجدر التقليل من شأن بعضها. ولغرض تصويب طبعات أخرى قد تصدر عن هذين المؤلفَين، استحسنتُ أن أذكر أهم هذه الأخطاء وأكثرها دلالة.

كتاب كرونِه

- الصفحة 37 وما حولها

إن وصف **الشورى** بالإجراء الانتخابي أمر مضلل، ولا شك في ذلك إلا إذا كان هذا الوصف نابعًا من الاستخدام العام والمبهم للمصطلح. فالشورى وظيفة سياسية علمانية ينتج منها تنصيب شخص في منصب معين وفي ظروف سياسية خاصة من طرف مجموعة مختارة بعناية (أهل الحل والعقد (potestas ligandi et solvendi)). ويمكن أن تدخل الشورى حيز التنفيذ على نحو الانتخاب أو على نحو الإجماع. كما أن ذلك ممكن في صورة تصديق شرعي (de jure) لتعيين واقع بالفعل (de facto)؛ إن ما ينتج من هذا الإجراء من **بَيعة** (وهذه لم تكن دائمة تالية **لشورى**) هو في الواقع

اعتراف وتكريس وإقرار بالتزكية، وليس تسمية لهذه الشخصية أو انتخابًا لها).

- **الصفحة 76**

يبدو أن من غير الآمن، وإن لم يكن مستبعدًا، الادعاء بأن رغبة الخليفة سليمان بن عبد الملك في فتح القسطنطينية منشأها الربط بين ظهور المخلّص وفتح عاصمة الإمبراطورية البيزنطية، كما نجده في أحد الأحاديث المنسوبة إلى النبي محمد، خصوصًا أن هذا الادعاء استند إلى حديث وارد في **كتاب الفتن** لنعيم بن حماد، والذي كان قد كُتب بين عامي 833 و835م، كما أنه لم يجرِ التأكد من أن هذا الحديث تحديدًا كان متداولًا في حياة الخليفة سليمان المتوفى في عام 717م.

- **الصفحة 77**

ليس مشروعًا القول إن جميع النتاج الفكري ذي النزعة الخلاصية تقريبًا في الحقبة التي تلت الخلافة الأموية، كان شيعيًا؛ فلقد أنتج مفكرو السنّة وعلماؤهم على مر القرون كمًا كبيرًا ومتماسكًا من الكتابات الخلاصية، وكانت سكينية ومسالمة في أغلبيتها. وأتت عادة هذه الكتابات في شكل إخبار عن أحداث منجزة (vaticinium ex eventu)، كما أنها ارتبطت بحركات خلاصية فاعلة، خصوصًا في شمال أفريقيا وإسبانيا.

- **الصفحة 80**

ربما توحي ترجمة «القائم»، التسمية الشيعية الخاصة بشخصيتهم الخلاصية، بـ«الرجل الواقف على رجليه» (the standing one) بشيء من الانحراف عن المعنى، لكنها خاطئة لا محالة. فكلمة «القائم» لا تدل على الاسمية أو الوصفية هنا، بل هي مجرد اختصار للاسم الكامل لهذه الشخصية الخلاصية. واللقب الأصلي هو «الإمام القائم بالحق» أو «قائم آل محمد» أو «القائم من آل محمد». فالتسمية اشتقاق (nomen agentis) على وزن اسم الفاعل. وحين يُستخدم الفعل «قامَ» مع حرفي الجر «بِـ»

أو «على» [أو «لِـ»] فإنه يعني «النهوض لأمر» أو «تأدية فعل معين» أو «الإمساك بزمام مسألة معينة» لا مجرد «الوقوف على قدَمين». والاسم الذي بين أيدينا يعني تلك الشخصية الخلاصية التي ستنهض للقيام بأمر العدالة والحق.

- **الصفحة 131**

ترجمة مصطلح «**المحنة**» باستخدام كلمة ذات دلالة إلى «الاستقصاء أو التفتيش» (inquisition) بمعناه الشائع (والذي تبنته الكاتبة سابقًا) أمر مضلل، ذلك أن من شأنه، إذا ما حُمِل على محمل الجد، أن يخلط ما بين **محنة المأمون** الشهيرة، أو **محنة القادر** الأقل شهرة، أو **امتحان** الأفراد في الفترة ما بينهما أو عقبهما، وما يحمله المصطلح المستَخدم من دلالة إلى الأهداف والوسائل التقنية والإجرائية والسياسية والإدارية الغائبة عن الأحداث المذكورة للتو. لذلك من الأفضل مقارنة **المحنة** في حالتنا ها هنا بالملاحقات التي كانت تقوم بها السلطات الرومانية والبيزنطية، عوضًا عن أن تقارَن بمحاكم التفتيش الكاثوليكية. كما أن الإجراءات التي رافقت **محنة خلق القرآن** مشابهة إلى حد بعيد لتلك التي اتخذها الأباطرة البيزنطيون المعادون لوجود الأيقونات في دور العبادة[234] (iconoclast) (خصوصًا في المرحلة الثانية من رواج هذه النزعة والتي تزامنت تقريبًا مع **محنة خلق القرآن**).

- **الصفحة 172**

الادعاء بأن الأفلاطونية المحدثة كانت ميالة إلى تصور المعرفة الكلية على طريقة «الوحدة الصوفية» أمر مضلل وغير دقيق، إذ لا تنتقل المعرفة الأفلاطونية

(234) شهد التاريخ البيزنطي ظهور حركة دينية مدعومة من السلطات الإمبراطورية سعت إلى معاداة تقليد عبادة الأيقونات وتبجيلها، خصوصًا في الكنائس ودور العبادة المهمة. والتسمية التي عرفت بها هذه الحركة (iconoclasm) تعني حرفيًا تحطيم الأيقونات. ويميز المؤرخون بين فترتين شهدتا بروز هذه النزعة، الأولى ما بين عامي 726 و782م، والثانية، وهي التي يحيل إليها المؤلف، ما بين عامي 814 و842م. (المترجم)

المحدثة عند هؤلاء وفق اصطلاحات **الوحدة** الخاصة بالوحدة الصوفية والتي تفترض اتحادًا في الجوهر مع الله (consubstantionalist theolepsis)، بل من خلال أشكال أكثر تعقيدًا من **المحاكاة**، حيث يُعبر عن الارتباط **بالعقل الفعال** (Active Intelligence) باستخدام المصطلح العربي «الاتصال» (أو التواصل عبر المحاكاة)، حيث يحضر هذا العقل أمام متلقيه الذي يتعقله ويتأمله، وبالتالي يتجلى فيه من خلال **الارتسام** ومتعلقاته؛ مصير الروح بعد الموت مسألة أخرى، إلا أنها لا تتحد بأي شكل من الأشكال مع الله في التصور الأفلاطوني المحدَث لنظام الأشياء.

- الصفحة 230

إن نظرة خاطفة إلى عنوان **الحِرابة** في أي مستخلص فقهي إسلامي كلاسيكي (أو الاطلاع على كتاب **الأحكام** للماوردي المذكور في هذا الفصل) من شأنها الخلوص إلى أن هذه الطبقة من الأحكام تغطي على حد سواء الأفعال الجرمية والنزعات السياسية والثورات وأعمال السلب وقطع الطرقات. وعقوبات هذه المسائل قاسية لا رحمةَ فيها على نحوٍ استثنائي، وبالتالي فإنه لا يحسُن الادعاء بأن التسنن يدعو إلى تفادي الأعمال التمردية من خلال التعاضد المجتمعي.

- الصفحة 235

من المضلل اختزال معنى **الورع** إلى مجرد «المراعاة الدقيقة للشريعة»؛ فالمصطلح يحمل معنى «التقوى» الذي يقتضي عادة، وليس في جميع الأحيان، تقيدًا حرفيًا بالطقوس، ودلالته اللغوية تؤشر إلى معنى الخوف والرهبة والشعور بهيبة الله وحضوره.

- الصفحة 263

«البراءة الأصلية» ليست «عدم الالتزام الأصلي» حتمًا، بل تعني «الإعفاء الأساسي». ويشير الفعل «بَرَأ» إلى معنى الخَلق، ويُسمى الله عادة

الباريء. **والبراءة** أمر أو إيعاز؛ في العربية الحديثة، تُستخدم الكلمة في بعض الوثائق القانونية للإشارة إلى براءات الاختراع أو الإفادات، إلا أنها احتفظت ببعض مدلولاتها المبكرة؛ من قبيل **البراءة البابوية** أي المرسوم الصادر عن البابا. وتقترن «البراءة الأصلية» بمصطلح آخر بالغ الأهمية وشديد التعقيد ويُستخدم في الكتابات الإسلامية، وهو **الفطرة** التي تشير إلى طهارة أصلية من الذنب. وليست هذه الأخيرة نوعًا من التحرر أو عدم الانتظام، بل إنها مضبوطة بفعل مفهوم بدئي عن النظام الذي يقوم الإسلام بتكراره. أما المعنى الآخر **للبراءة** هنا، بوصفها تحللًا من التزام معين، فليس مناسبًا في هذا المقام.

- **الصفحة** 381

«التكليف» ليس «مسؤولية أخلاقية»، بل مصطلح فقهي تقني يشير إلى المسؤولية الفقهية القانونية المترتبة على عامة الخلق.

- **الصفحة** 398

الادعاء بأن **مجلة الأحكام العدلية العثمانية**[235] (*Mecelle*) الصادرة في القرن التاسع عشر كانت دستورًا مدنيًا شاملًا وَلّده تراكم القوانين العرفية على امتداد العصور ادعاء باطل، فهذه لم تكن سوى نسخة منقحة ومقننة لبعض أبواب الفقه الحنفي الكلاسيكي في مجالات المعاملات والعقود التجارية.

كتاب بلاك

سأذكر هنا أكثر الأخطاء وضوحًا (تفاديت ذكر أخطاء أخرى بعضها قد يكون طباعيًا، أو لا يكون) مما قد يتوقع المرء أن ينتبه إليها كلٌّ من ناشر

---

(235) صدرت هذه المجلة في 16 مج ما بين عامي 1869 و1876م في عهد السلطان عبد المجيد، وتنوعت أبوابها ما بين البيوع والإيجارات والعقود والوكالات والفُتيا والقضاء. ويعدها بعض المفكرين أولى محاولات تقنين الشريعة الإسلامية. (المترجم)

الكتاب، أو مَن راجعه، أو مَن حرره، أو مَن صححه. ومرة أخرى نذكر بأننا نوردها هنا لأجل تصويبها في طبعات لاحقة من الكتاب.

- الصفحة 51

اللقب الأميري «يَمين الدولة» لا يعني «المُعَد للحكم» (destined to rule)، بل «اليد اليُمنى للمملكة».

- الصفحة 55

القول بأن التقاليد المَلَكية الإيرانية في السياقات الإسلامية كانت لاحقة على الحكم العباسي غير صحيح، فقد كانت هذه متزامنة مع الخلافة العربية.

- الصفحة 58

ليس صحيحًا ما ادعيَ من أن الفلسفة الإسلامية «مقيدة» بالمعتقدات الإيمانية الإسلامية، على الرغم من أنها عملت على إشراك هذه المعتقدات بطرائق مختلفة ومتعارضة في بعض الأحيان.

- الصفحة 82

لفظ «العامة» لا يعني «الأغلبية» (generality)، بل يؤشر إلى معانٍ عدة متقاربة من قبيل السوقَة، أو أدنى طبقات الرعية (vulgus) غير المتعلمة، أو الغوغاء، أو الرعاع القذرين.

- الصفحة 83

علم الكلام الأشعري كان ذا نزعة إيمانية أكثر مما كان مع حرفية النص القرآني، وقد عارض في الواقع المنهج الحرفي بشدة، ولا يحمل هذا أي مقارنة مع ابن حزم الظاهري.

- الصفحة 87

«التوحيد» يعني «وحدة الله» أو «الاعتقاد بوحدته» ولا يعني أبدًا «التفويض» (delegation).

- الصفحة 89

لا يمكن القول إن مفهوم وكيل الخلافة الذي صاغه الماوردي «لم يحدث» قط، بل العكس من ذلك تمامًا.

- الصفحة 90، الهامش 9

خلال الأعوام القليلة المنصرمة، وقبل طباعة كتاب بلاك، صدرت جميع أعمال الماوردي التي قيل عنها إنها غير محققة (استنادًا إلى مصدر صار خارج التداول الآن).

- الصفحة 90، الهامش 12

أبو يعلى وابن الفراء اسمان لشخص واحد؛ الاسم الأخير ليس إلا الاسم الذي يشير إلى الأب (patronymic).

- الصفحة 91

لا يُمكن ترجمة «الدولة النظامية» بـ«الحكم المُقَدر» (destined reign)، بل بـ«دولة نِظام المُلك».

- الصفحة 94

اللقب الأميري «عضد الدولة» لا يعني «المُعَد للحكم» (destined to reign)، بل «ركيزة المُلك وعموده».

- الصفحة 98

ليس صحيحًا ما زُعِمَ من أن **الغنوصية** الصوفية كانت متاحة للفرد العادي.

- الصفحة 108

الزعم بأن كتب **نصائح الملوك** تعود إلى ما بعد عام 1110م غير صحيح، فهذا النوع الأدبي ظهر سابقًا في القرن الثامن الميلادي.

- **الصفحة 110**

لقب «السيد» لا يعني «الزعيم الديني» (religious lord)، بل هو مصطلح خاص بشخص من سلالة النبي محمد. وإذا ما استُخدم اللفظ خارج معناه الاصطلاحي فهو يعني ببساطة الرئيس أو المولى.

- **الصفحة 129**

إن الأهمية السياسية للتصوف لا تعود، كما ادعيَ، إلى عقيدة الزهد ونكران الذات، فكثير من التيارات الصوفية كان حَرَكي النزعة وبشدة، وتبنى بعضها أحيانًا أفكارًا وممارسات مستلة من عقيدة الألفية الخلاصية (millenarianism).

- **الصفحة 143**

ليس صحيحًا القول إن في الحالة التي تكون فيها **الشريعة غامضة**، فإن الأمر موكَل إلى السلطان للبت فيه؛ لقد كانت هذه المهمة مناطة بالعلماء بشكل عام وبالقضاة بشكل أخص.

- **الصفحة 146**

«الحكماء» ليسوا ببساطة أهل العلم والفضيلة، فهذا لفظ كان يدل في أكثر الأحيان على الفلاسفة والأطباء.

- **الصفحة 162**

إن نصيحة ابن خلدون إلى بيدرو ملك قشتالة باحترام أملاك الناس ليست بأي شكل من الأشكال نصيحة «أوروبية - مسيحية» خاصة وفريدة من نوعها، بل هي لازمة يكررها أمام الخلفاء والسلاطين وعاظهم ومستشاروهم.

- **الفصل الثامن عشر**

لا أرى أن اللجوء إلى النسخة المختصرة التي أعدها داوود لترجمة روزنتال (Franz Rosenthal) لكتاب **المقدمة** لابن خلدون بوصفه مصدرًا رئيسًا،

إجراءٌ مأمون في دراسة هذه الشخصية؛ فهذه النسخة المختصرة ليست إلا تخطيطًا عامًا لترجمة غير سليمة وإن كانت معيارية، كما أن ثمة نسختين أكثر وثاقة متوفرتين بالفرنسية (من عمل دو سلان (de Slane) في القرن التاسع عشر، وشدادي حديثًا).

- **الصفحة** 169

لم يرفض ابن خلدون، كما هو مقترَح، الآراء الفلسفية عن النبوة، بل استخدمها بشكل واسع، وفي الواقع، تبنى بصورة كاملة نظرية ابن سينا.

- **الصفحتان** 172 و174

لا يجدر خلط مفهوم ابن خلدون عن «السيادة الطبيعية» بفكرته عن «الحكومة العقلانية»؛ لقد رأى ابن خلدون الأولى همجية واستبدادية وتهديمية على العكس تمامًا من رُشد الثانية وصوابها.

- **الصفحة** 199

لا يمكن وصف الدولة العثمانية بأنها كيان ديني إلا باستخدام كم هائل من المحاذير والتحديدات الخاصة.

- **الصفحة** 211

إن وصف الدولة الصفوية بأنها «دولة قومية» (دولة-أمة) أمر ينطوي على مفارقة تاريخية، ولا يعود السبب في ذلك حصرًا إلى كون السلالة الصفوية وحاشيتها وبطانتها تتحدر كلها من بعض الأصول التركية.

- **الصفحة** 250

إن رأي بعض الفقهاء خلال العهد المغولي المتأخر، والذي ينص على أنه يجب تأويل الشريعة وفقًا لما تقتضيه الظروف المحيطة بها والمنشئة لها ليس رأيًا «ثوريًا»، بل هو عنصر معياري تقليدي في التفسير القرآني والمنهج الفقهي عمومًا، وهو سابق على هذا العهد بأكثر من ثمانية قرون.

- **الصفحة 301**

وُلِد الأفغاني في أسدآباد، وليس في أسترآباد.

- **الصفحة 323**

إن ارتباط سيد قطب بالتصوف محل تساؤل كبير.

- **الصفحتان 351 و352**

ليس دقيقًا الادعاء بأن **الوقف** لم يصبح قط عنوانًا فقهيًا عامًا في الفقه الإسلامي.

- **الصفحة 352**

لا دليلَ على أن «جمعًا» من الفلاسفة المسلمين عاش «حياة مجازفة خطرة للغاية» وذلك للإشارة إلى خطورة النشاط الفلسفي عمومًا؛ فالوقائع التاريخية تدل على أنهم على العكس من ذلك عاشوا حياة ازدهار وانتشار لأفكارهم: يمكننا أن نذكر في هذا الصدد محمد بن زكريا الرازي، الفارابي، يحيى بن عدي، ابن سينا، وسلالات الفلاسفة - الأطباء والمترجمين الذي عملوا في خدمة الخلافة، بمن فيهم ابن رشد والسرخسي قبل البلية السياسية التي ألمت بكل منهما. وبشكل عام، فإن ادعاء وجود انفصال غير قابل للمقايسة بين «الإسلام» والفلسفة من خلال الإحالة إلى السوء الذي حل ببعض الفلاسفة لا يختلف في شيء عن استنباط وجود انفصال كلي بين الفلسفة والمسيحية على خلفية مأساة الفيلسوفة هيباتيا (Hypatia) التي أعدِمت من غير محاكمة على يد جمهرة مسيحية من الرعاع في الإسكندرية في عام 415م.

[ملاحظة ختامية]

أخيرًا، يبدو واضحًا أن الكاتب مشدود إلى فكرة التعبير عن رأي عربي معتَمَد بلسان إنكليزي، ولذلك فإنه حاول إعادة إنتاج جملة من المصطلحات

العربية، ولكنها جاءت عاثرة ومشوهة إلى حد بعيد، راوحت بين الوقوع في سوء فهم وبين الخطأ والغلط. يكفي أن نذكر مثالًا واحدًا على ذلك: لقد حول الكاتب مصطلح **الأصوليين** إلى «الأشخاص الأساسيين». بالطبع، لفظ **أصول** يعني بذاته «الأسس» من بين أمور أخرى كثيرة، لكن في المصادر التي يستخدمها بلاك، تمثل هذه الكلمة مرادفًا مختصرًا للمتمرسين في «علمَي الأصول»، الفقه والكلام. والمصطلح يُحيل تحديدًا، في سياق كتاب بلاك، إلى طبقة معينة من رجال الدين الشيعة الذين ركزوا على الاستنباط الفقهي على حساب الرجوع إلى التقليد الفقهي.

الفصل الثامن

المَلَكية التوحيدية

«[الثقافي] هو، في الحقيقة، إدراج المهيب في طقوس عبادة الآلهة على نحو يتسم بالورع والاتساق، بل أود القول، ويبعث على الرضى والطمأنينة».

توماس مان

«للطقس الاحتفالي السياسي - الديني جاذبية لا تنتهي. نحن نرى أمام أعيننا جلال الدنيا محاطًا بكل رموز قوته. لكنه عندما ينحني أمام السماوي يُحضر الاثنين معًا إلى أمام حواسنا؛ فالفرد لا يستطيع أن يترجم صلته بالألوهية إلا من خلال خضوعه لها وتقديسها».

يوهان فولفغانغ فون غوته

أود أن أعبر في البداية عن قناعتي بأن المَلَكية القُدسية في أشكالها وتمثيلاتها المختلفة، ومنها الملكية التوحيدية، يمكن أن يُنظر إليها أنثروبولوجيًا بوصفها شكلًا بدئيًا للحياة السياسية - الاجتماعية: ليست شكلًا أوليًا مستقلًا قائمًا بذاته، بل شكلًا مندرجًا تحت عنوان الحُكم والسيادة كما يُعرفهما جورج دوميزيل، من دون أن يعني هذا تبني الأنموذج الثلاثي الوظيفة الذي رأى لوغوف أنه يُلائم بوضوح تركيبة أوروبا في العصور الوسطى. وكجميع الأشكال البدئية التي تمثل التعايش الاجتماعي الإنساني، فإن الملكية القدسية مرتبطة بسمة تاريخية متغيرة كانت في ما يبدو مركزية في الحياة السياسية والدينية للأنظمة

الحاكمة - ليس أقلها أنموذجية تاريخ مصر القديمة - في الفترة السابقة للتحولات التي بدأت تفرض نفسها مع القرن السابع عشر. إنها شكل بدئي يرتبط فيه الحاكم بالإله بطرائق ودرجات مختلفة من التحديد والمحاكاة. ففي أحد طرفي هذا الطيف المتنوع من العلاقات المحتملة، يُعبر عن الهوية الكاملة التي يجري فهمها أنطولوجيًا، من خلال أفكار التجلي والظهور والحديث عن تجاوز الحقيقة الجوهرية أو الاتحاد والتشارك فيها. وفي الطرف الآخر، يعبر عن هذه العلاقة من خلال ترتيبات قائمة على المحاكاة والتقليد متضمنة في صور الرسالة والنبوة والكهنوت، أو من خلال المجازات الغامضة والملتبسة - وإنما المؤثرة - المستخدمة في هذه التمثيلات، من قبيل «ظل الله على الأرض»، وهي بالمناسبة استعارة بلاغية تعود إلى زمن الأشوريين، وأصبحت في ما بعد ذات دلالة بالغة الأهمية في الخطابات الإسلامية حول مسألة المُلك والحكم.

لكن للأسف، لا مجالَ هنا لمناقشة السبب الذي يدفعني إلى اعتبار الملكية القدسية شكلًا بدئيًا كما قلت، ولا لأوضح لماذا كان على هوكارت في كتابه الشهير أن يؤكد أنه: «ليس لدينا الحق، في حالتنا المعرفية الراهنة، أن نجزم بأن عبادة الآلهة سبقت عبادة الملوك [...] فلربما لم يكن هناك آلهة من دون ملوك قط، ولا ملوكًا من دون آلهة»[1]. فهذه مسألة تحتم علينا الدخول في نقاش أوسع لنظريات تحليلية نفسية، ورؤًى اجتماعية - سيكولوجية، ومفاهيم أنثروبولوجية، تستحضر كلها أسماء من قبيل سيغموند فرويد، وإميل دوركهايم، وبيير كلاستر (Pierre Clastres)، ورينيه جيرار (René Girard)، ورودولف أوتو (Rudolf Otto)، وآخرين غيرهم. ويؤسفني ألا أجد متسعًا لهذا، فقد كنت أود التفكير من خلال ذلك الإطناب المقنع الذي فرضه تصور دوركهايم (ومن قبله فيورباخ) عن «المقدس» بوصفه شكلًا غير قابل للاختزال في التمثيل المجتمعي الذاتي[2]، ومسألة يتعذر تحويلها إلى صيغة محددة بمعزلٍ عن علاقتها بنقيضها

(1) A. M. Hocart, *Kingship* (Oxford, 1927), p. 7.

(2) E. Durkheim, *The Elementary Forms of the Religious Life* (London, 1915), pp. 423-424, passim.

«الدنيوي»، أي إنها «نوع من الإدراك» أو «معطى حقيقي ومباشر للوعي»[3]. بناء عليه، فإنني أميل إلى اعتبار أن الملكية القدسية كانت موتيفًا ثابتًا في جميع الأنظمة الملكية والإمبراطورية التي توسعت على امتداد مساحة أوراسيا ابتداءً من الماضي السحيق وصولًا إلى العصر الحديث. ويُعد هذا منظورًا رحبًا واسعًا ستبدو فيه الصورة الجمهورية البدئية لروما أو أثينا شاذة وغريبة وغير مرتبطة به في حال ثبت بالفعل أن الصورة النقية لهذه النزعة الجمهورية العائدة إلى العقلانية السياسية البشرية في مرحلة طفولتها ونشأتها، تقوم على أي صدقية أو أرجحية تاريخيتَين.

قبل المُضي قدمًا في المنظور المقارن، لا بد من تقديم بعض الملاحظات التمهيدية حول مسألة القداسة. شأنها شأن الملكية، تعبر القداسة بشكل رئيس عن علاقة يُفصَح عنها في تعالٍ مهيمن؛ فثمة تشابه لافت بين الألقاب والصفات التي تُنسَب إلى المسيح وتلك التي أطلقت على أباطرة العصر الهيلينستي والعصر الروماني حين توليهم مناصبهم الرسمية، من قبيل تشبيه هذا التنصيب بالظهور الأول (epiphaneia) أو الظهور الثاني (parousia) للمسيح. وتؤشر القداسة إلى نوعٍ من التباعد الذي يتعذر رفضه، فهي بنية قائمة على علاقة غير قابلة للاختزال بين قطبية مهيمنة وتبعية خاضعة لها، وهي أنموذج ترتيبي هرمي أبعد مدًى من مفهوم الهرمية نفسه، ونقاوة ذات مرجعية ذاتية أوسع أفقًا من حدود ثنائية الطهر والدنس كما يجري تصويرها عادة، وقوة كاملة لا يمكن مقارنتها بأي درجة من درجات القوة. مع ذلك، فإن القداسة المتعالية هذه يمكنها بشكل جوهري، وغالبًا ما تفعل ذلك، أن توجِدَ مخلوقات أدنى شأنًا، مثل الملوك، أو أن تلقي عليهم من ظل سلطتها؛ وليس هذا الإيجاد أنموذجًا سلبيًا غير فعال من الانعكاس والمرجعية الذاتيين كما نجده في مفهوم أرسطو حول المخلوق المثالي السامي، بل إنه مرتبط بنوع من السيطرة، وهو الذي يتحرك بواسطة فيض حيوي ومفعم بالطاقة يتوافق مع المبادئ الأفلاطونية، لا بل قل بطريق أولى، مع مبادئ الأفلاطونية المحدَثة. لقد كان إلياده (Mircea Eliade) محقًا في

(3) R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, 3ème éd. (Paris, 1950), p. 18.

اعتبار أفلاطون «الفيلسوف المتفوق» في الذهنيات البدائية التي يقترح إلياده أنها غير مقتصرة على ما يُسمى عادة الشعوب البدئية[4]. يمكن الخروج بالكثير من النتائج انطلاقًا من هذا الموقف، ليس أقلها أهمية في بحثنا هنا أن تلك العلاقة المُعبر عنها من خلال السيطرة المتعالية للمقدس هي علاقة تتضح فيها بنية الأنظمة عمومًا، من قبيل نظام المجتمع السياسي تحت الحكم الملكي، بواسطة تقليص درجات القدرة على التقليد والمحاكاة.

سأكون في هذا الصدد أكثر تحديدًا. تتوازى مع هذا التقليص لدرجات المحاكاة والتقليد درجات أكبر من التلويث والإفساد بفعل الاتجاهات المادية، وتتحول البشرية أكثر فأكثر إلى أن تكون أمرًا مبتذلًا ومدنسًا. إلا أن هذه البنية القائمة على الانتقال المستمر عبر درجات التوافق والتكافؤ وأساليبهما - من الهوية الذاتية إلى انعكاسات الظل كما أشرت سابقًا - محكوم بتمييز تصنيفي غير قابل للاختزال يقوم بشكلٍ موازٍ بالتفريق بين الله والإنسان، وبين الملك والمملوك. كما يُنشئ بين اللهً والملكً علاقة تربطهما وتميزهما معًا من المسار المشترك للبشرية ما أتاح للويس التاسع في فرنسا أن يعلن صراحة: «إن الملك لا يخضع لأحد إلا لله أو لنفسه»[5] («li rois ne tient de nului, fors de Dieu et de lui»).

إن تاريخ العلاقة المعقدة بين الآلهة والملوك تاريخ طويل، إلا أنه ثابت بشكل ملحوظ. على أنني لست بصدد رسم صورة عنه الآن. ما سأقوم به هو طرح جملة من الملاحظات حول الموتيفات الثابتة المتضمنة في التصريحات المتعلقة بالملكية القدسية الكونية التي تربط الملك بالإله في سلسلة من علاقات الفيض والتشابه والانتساب الجينيالوجي والكنايات والتصورات والرسالات. وتتعاضد هذه كلها في التنظير لتكافؤ وظيفي بين الله والملك بخصوص قدرتهما على التحكم بالنظام الكوني والنظام البشري. وفي عالم الدنيا، يتحقق هذا التكافؤ من خلال المحاكاة والتقليد، والتشارك البلاغي أو الجوهري

(4) M. Eliade, *The Myth of Eternal Return*, W. R. Trask (trans.) (London, 1955), p. 34.

(5) J. Le Goff, *Saint Louis* (Paris, 1996), p. 74.

في الاصطلاحات المستخدمة للحديث عنهما: القوة التي لا نهاية لها، والعظمة التي لا حدود لها، والفضيلة المطلقة.

لا بد من الإشارة هنا إلى أنني استخدمت لفظة «تصريحات» بتأن شديد. فعلى الرغم من أن التصريحات التي أقصدها خطابية على وجه العموم، إلا أن الكثير منها أيضًا أيقوني، أو احتفالي، أو طقسي، أو سحري. وتتشارك هذه في بلورة القوة الملكية في أشكال ملموسة وقابلة للانتقال، وقوالب ظاهرية من الأشكال والصيغ الثابتة. ونلحظ هذه الأخيرة بكثرة في التصوير الأيقوني الذي يُجمد التاريخ والسياسة والمجتمع، ويجعل العصمة الملكية عصمة كاملة عصية على التلويث والتدنيس، ويعكسها في الثقافة اللفظية والأيقونية والاحتفالية القائمة على النزاهة الملكية المتمثلة في شخص الملك.

وقبل أن أبدأ استعراض بعض المواد التاريخية ذات الصلة، يجدر أولًا أن أحذر مما يلي: إنني لا أنوي الجزم بأن جميع التصريحات التي تناولت الملكية تصريحات قدسية، ولا أنوي أيضًا بأي شكل القول بأنها استندت بالضرورة إلى التحقق الكامل للقوة المستبدة الكامنة فيها. لم يتمتع جميع الأباطرة المقدسون والمعصومون في بغداد والقسطنطينية بما نُسب إليهم من طاقة وقوة لا حد لهما، ولم يستطيعوا أن يوظفوا هذه العناصر دائمًا. كما أن مبالغة بعض التصريحات في إطلاق التوصيفات المتضخمة على سمو المنصب الإمبراطوري ورفعته لم تتطابق دائمًا مع الوقائع السياسية: يشهد على هذا مثلًا اقتران صوت الله (vox dei) بصوت الشعب (vox populi) كما في حالة تزكية الأباطرة البيزنطيين مثلًا من جيوشهم المطالبة بهم بقوة. ويشهد على هذا أيضًا تسلم الأمراء المسلمين النافذين (كالسلاجقة والبويهيين) لمناصبهم التي خولتهم سلطة شبه مطلقة في بغداد في احتفالات مذلة للخلفاء الذين كانوا يعيشون في كنف أولئك الأمراء ورعايتهم (وقد يذكرنا هذا أيضًا بالعلاقة التي ربطت في أوقات محددة من التاريخ بين الأباطرة في القسطنطينية (Basileus) والملوك الصرب والبلغار، أو إسباغ لقب القنصل الفخري على الملك كلوفيس، أو ما سمي منحة قسطنطين (Donatio Constantini) التي رأى لورنزو فالا (Lorenzo Valla) في بحثه عن المفارقات التاريخية في القرن الخامس عشر

في إيطاليا (Quattrocento) أنها لم تكن سوى خدعة وحيلة)[6]. ويشهد عليه إضافة إلى هذا كله اقتران المسحة الإلهية وروح الجماعة الفرنجية (esprit de clan) في تنصيب الملوك الكارولنجيين. وطبعًا نذكر هنا أيضًا أسلوب التورية اللطيف والملتبس المستخدم في التعبير عما سمي **بقوى الحل والربط** (potestas ligendi et solvendi)، أو في الإشارة إلى المفهوم الشرعي المركزي البالغ الأهمية في الملكية الإسلامية المعروف باسم **أهل الحل والعقد**، أو في الحديث عمومًا بأسلوب مؤدب ورصين عن فئة صناع الملوك في الكواليس الذين كانوا دائمًا أصحاب كياسة وفطنة، ويمكن إيراد مثل معاصر يتمثل في الملكة إليزابيت الثانية في بريطانيا العظمى التي تحكم اليوم بموجب نعمة إلهية وإن كانت خاضعة بالكامل لسلطة البرلمان ورئاسة الوزراء.

أخيرًا، إن الإشارة إلى المفهوم الأنثروبولوجي عن الأشكال البدئية للحياة السياسية والاجتماعية التي افتتحت الدراسة بالحديث عنها تقف في وجه الصرامة المعتادة في عملية التمييز القطعي بين الملكيتَين التوحيدية والشركية [المؤمنة بتعدد الإله]، لا بل إنها تجعل هذه الصلابة أمرًا غير ذي بال. وإذا ما توسع هذا المفهوم فإنه يخلق اتصالًا نوعيًا بين التصريحات البيزنطية والإسلامية واللاتينية حول الملكية القدسية، متجاوزًا بذلك أي تقسيم حضاري يمكن أن يُتخيل وفق جغرافية طوطمية عن الشرق والغرب مثلًا، أو عن الإسلام والأرثوذكسية والغرب.

* * *

---

(6) باسيليوس (Basileus) لقب أطلق على أباطرة الإمبراطورية البيزنطية الشرقية. وكلوفيس أول ملوك الفرنجة، ولقب القنصل (Consul) الذي تقلده كان أحد أرفع المناصب الإدارية والقضائية في الإمبراطورية الرومانية، فينبغي عدم الخلط بينه وبين الاستعمال الدبلوماسي الحديث. أما منحة قسطنطين فهي إشارة إلى وثيقة نُسبت إلى الإمبراطور قسطنطين الأول وبموجبها نقل صلاحياته الدنيوية بالكامل إلى بابا روما، وقد كثر استخدام نص هذه الوثيقة للمطالبة بتوسيع النفوذ السياسي للكنيسة، إلى أن جاء لورنزو فالا، وهو من أعلام النقد التاريخي في عصر النهضة، وأثبت أن الوثيقة مزورة ومنحولة على قسطنطين، وذلك في أعماله النقدية حول القرن الخامس عشر في إيطاليا الذي يُصطلح على تسميته Quattrocento. (المترجم)

ترتبط الأطروحة التي أنوي معالجتها هنا ارتباطًا وثيقًا بالموقف الذي أطلقته للتو في شأن وهمية بعض عمليات التمييز القطعية الناشئة من الكسل الأكاديمي المؤسساتي وتقاعسه عن إجراء أبحاثٍ جادة، فضلًا عن الضرورات التي يستتبعها بعض الآراء الأيديولوجية والسياسية. وبعيدًا من الرأي القائل بأنها منغلقة بشكل عام، ليست الملكية التوحيدية في العصور القديمة والمتأخرة والقرون الوسطى وما بعد ذلك إلا كوكبة من التحولات الخاصة التي تقع في إطار الظاهرة الأكبر أو الشكل البدائي الأعم المتمثل في الملكية القدسية. إنها في ذلك تحاكي الاعتقاد التوحيدي نفسه الذي يُعد تحولًا لاهوتيًا وطقسيًا خاصًا في إطار الشكل البدئي الأعم للألوهة ولتمظهراته اللاهوتية والسياسية والاجتماعية، إذ قد يسأل سائل عما إذا كان التعارض بين التوحيد والشرك وثيق الصلة بمفاهيم الألوهة بشكل عام فضلًا عن أهميته لعلم اللاهوت وتاريخ الأديان. إضافة إلى ذلك، يمكن القول إن مفهوم الشرك وتعدد الإله في حد ذاته يظهر بوصفه فكرة جدالية منبثقة عن التعريف الذاتي للتوحيد، وإنه ذو قيمة تحليلية ومنهجية مشكوكٍ فيها. لكن، بالطريقة نفسها، يمكن القول إن الاعتقاد الذي يعتبر أن المنحى الشركي المؤمن بتعدد الإله قد تحدر من الاتجاه التوحيدي الأصلي اعتقادٌ يستند إلى قوة تاريخية ضعيفة جرى تضخيمها في القرن التاسع عشر على نطاق واسع. والحال نفسها تنطبق أيضًا على نظرية هيوم التي تقول بأن تاريخ الأديان هو تاريخ نشوء وتطور من الشرك باتجاه التوحيد (وقد تبنى هذه النظرية لاحقًا الإصلاحيون المسلمون في القرن التاسع عشر كجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده)[7].

ويمكن الادعاء بأن التحولات من الملكية القدسية في كنف إيماني شركي متعدد الإله إلى آخر توحيدي كانت بشكل عام أكثر سلاسة على المستوى المفهومي، واستلزمت عمومًا ما يمكن أن نصفه بتعديلات خطابية بلاغية، وفي

(7) G. Ahn, «'Monotheismus' - 'Polytheismus'. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen,» in: Manfried Dietrich & Oswald Lorentz (eds.), *Mesopotamica-Ugaritica-Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof*, Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments 232 (Neukirchen-Vluyn, 1993), pp. 1-24, passim.

بعض الأحيان انتقالات مؤسساتية. على سبيل المثال، يُبرز تحول الكيانات السياسية الجرمانية والسلافية إلى المسيحية حالات مثيرة ومهمة. ويمكن أن نختار من هذه التحولات أنموذجًا عشوائيًا للدراسة يكون بسيطًا نسبيًا ومحليًا وعشائريًا، من مثيل إنكلترا الأنكلوسكسونية، وسنجد هناك أنماطًا عدة ظهرت بشكل غير متوقع خلال تحول الملكية من الوثنية إلى المسيحية، وتكررت سيرورة التطورات نفسها في كيانات أكثر تعقيدًا ومركزية، خصوصًا في المناطق الداخلية في أواخر العصر الروماني.

إن علاقات القربى البنوية وعملية انتقال القدرة استطاعت أن تربط الإله الأعلى بالملوك الجرمانيين هؤلاء في إنكلترا[8] الذين استمدوا سلطتهم من كونهم ذرية الإله الجرماني وودن (Woden). فمن أصل ثماني سلالات أنسابية أنكلوسكسونية ملكية باقية، ادعت سبعٌ منها اتصالًا جينيالوجيًا بالإله وودن. ومع تحول هذه الممالك إلى المسيحية، لم تتجاهل واحدة منها في الأقل هذا الماضي الذي جرت إعادة تأكيده من خلال تدوينه في سجل جديد ومناسب. فقد اعتبر الملك الأنكلوسكسوني إيثيل وولف (Aethelwulf of Wessex) في القرن التاسع أن وودن هو الحفيد السادس عشر لابن نوح سكالف[9] (Scalf) الذي وُلِد على متن الفُلك خلال الطوفان، وبالتالي فهو من أقرباء المسيح المباشرين. في أي حال، يبدو أن سلطة المسيح، كما سلطة الملوك، قد اعتُبِرت مستمدة من قوة النسب، فهو ابن الله، تمامًا كما استمد إيثيل وولف سلطته من كونه من ذرية إله ومن أقربائه، مهما كانت هذه القربى بعيدة.

ولقد انتقلت القدرات الإلهية أيضًا. إن طاقة الله الكاريزماتية، وهي بشكل عام شكلٌ فائق من الطاقة الخالصة، سَرَت إلى الجنس البشري من طريق شخص الملك - ثلاثية «القوة، القدرة، العظمة» أو «المُلك والرعاية والحكم» (miht, craeft, maegan) التي تتوافق مع فكرة المجد (xwarra) التي نُسبت

(8) للتوسع في هذه المسائل ينظر: W. A. Chaney, *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England* (Berkley and Los Angeles, 1970), pp. 9, 42, 46-7, 50 ff., 77, 251.

(9) لم أجد أن لنوح ابنًا بهذا الاسم. (المترجم)

إلى آلهة الفرس وملوكهم، والتي تُصَور عادة في الأيقونات بوصفها سحابة شعاعية أو هالة نورانية، وفي بعض الأحيان تكون على صورة يد - وهو ما فهم مسيحيًا على أنه نعمة إلهية وتمظهر لتلك الطاقة الخالصة. وتتوافق مَلكية الله السماوية وسلطة الملك الدنيوية؛ فهذا الأخير، شأنه شأن الله في المسيحية أو شأن وودن وملحقاته، هو المالِك والراعي والحاكم، وهو القابض، والمقسم والواهب للنعم والعطايا والبركات، وهي قدرات ارتبطت كلها باسم **فريا** (frea) الذي استخدم للإشارة إلى الله وإلى الملك على حد سواء. وعلى نحوٍ شبيه، استخدم عنوان **واهب النعم الإلهية** (Giftstol) للإشارة إلى كل من المذبح والعرش. وبينما قامت الكنيسة بالقضاء على الملكية القربانية بصورتها الطقسية والمقدسة، أسبغت على الملوك الجدد تحت لوائها لقب «Christus Domini».

وجاءت التطورات التي شهدتها المناطق الداخلية الأوروبية في العصور القديمة المتأخرة على نحوٍ أكثر تعقيدًا وإنما في تشابه مفهومي مع ما سبق. فقد جرى نقل قوى الآلهة الوثنية المتعددة وصلاحياتها وتحويلها بالجملة إلى الإله الواحد - وإنما ذي الأقانيم الثلاثة - الذي جاءت به المسيحية ثم إلى الله الذي جاء به الإسلام على نحوٍ مماثل. وأُخضِع أتباع تلك الآلهة للرعاية الحصرية للإله الواحد في عالم تحولت فيه إلى شياطين أو إلى جن؛ لم يسبق أن برز أي إنكار لوجود هذه القوة الخفية وذلك كما يمكننا أن نلحظه بوضوح في كتابات أوريجانوس (Origen) ويوسابيوس (Eusebius) والقديس أوغسطين وغيرهم من آباء الكنيسة، إضافة إلى القرآن طبعًا. إن عدم قابلية المقدس للاختزال في المذهب التوحيدي تتحصل من خلال تجميع الأدوار والقوى الإلهية التي تكون مبثوثة ومتفرقة، ثم تُخصص كلها بإله واحد. بذلك، تتحول قابلية الألوهة للاختزال إلى سمة غير متجزئة شأنها في ذلك شأن القوة الملكية غير المتجزئة أيضًا. ويدل على هذه المسألة انتقال الصفات والألقاب والأسماء الخاصة بالقوة والعظمة والرعاية والتدمير والملكية من عالم لاهوتي إلى آخر. ومن ذلك الترجمات الإغريقية للعهد القديم حيث تحول **أدوناي** (Adonai) [السيد] إلى كيريوس (kyrios)، وهو اسم أطلق على عدد من الآلهة إضافة إلى بعض الأباطرة، واستبدِل **شاداي** (Shaddai) [القادر على كل شيء] بـ«الضابط

الكل» (Pantocrator)، وعوضًا عن **إليون** (El Elyon) [الإله الأعلى والأكبر] تم استعمال لقب **الرب الأعلى** (theos hypsystos)، وهي صفة سماوية كانت تطلق عادة على زيوس[10]. وبالطريقة نفسها، أعطي المسيح والإمبراطور قسطنطين بعده الصفات الخطابية وبعض الخصائص الأيقونية العائدة إلى **إله الشمس**[11] (Sol Invictus). وفي سياق مماثل من الإحالات المتصلة إلى العظمة الإلهية المتعالية ما ظهر منها وما بطن، فإن لقب **الرب الأعلى** الآنف الذكر أصبح في القرآن **العلي**، وهو لقب خاص بالله وحسب، تمامًا كما اشتُق اسم **العزيز** وغيره من أسماء بعض الآلهة ومن صفات **بعل وإيل** في الديانات السامية. وقد صارت هذه المسألة في ما بعد محط أنظار المباحث اللاهوتية الفلسفية وعلوم الصفات والأسماء الإلهية.

بعيدًا من هذه المشتركات البلاغية والتحولات الطقسية، لا بد من الإشارة إلى أن الديانات الرومانية أظهرت ميولًا هينوثية بارزة[12] تبلورت مع مرور الزمن لتصبح مذهبًا توحيديًا متكاملًا، وذلك بفعل التأثير المشترك لكل من النزعة الإمبراطورية المسكونية، والكوزموبوليتية الرواقية، والأفلاطونية المحدَثة. ويُمكن فهم هذا المسار الهينوثي الذي كان جليًا في المفاهيم الإمبراطورية الرومانية عن الملكية وإدراكه بشكل مفيد في إطار ما سُمي الاستشراق[13] في الحقبة المتأخرة من الإمبراطورية. وآمل أن يكون واضحًا أن هذا الاستشراق لا يشير إلى انحطاط العناصر الرومانية الخالصة وتلوثها بصرف النظر عن ماهية هذه العناصر، بل يُعبر عن نمو روما ونضوجها الإمبراطوري وتحررها من العصبية المحلية، وذلك في وقت انتقل مركز الجاذبية الاجتماعي

---

(10) H. A. Wolfson, *Philo* (Cambridge, Mass., 1948), vol. 1, pp. 12-13.

(11) Martin Wallraff, *Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*, Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungz band 32 (Münster, 2001).

(12) الهينوثية (henotheism) هي عبادة إله واحد مع القبول، في الوقت عينه، بوجود آلهة أخرى. (المترجم)

(13) ليس المقصود بهذا الاستشراق المنهج البحثي والأكاديمي المعروف، بل التطلع الروماني إلى الشرق ومحاولة النهل من تراثه وحضاراته. وهذا ما سيتبين في كلام الكاتب في ما بعد، ولكن اقتضى التنويه حتى لا يقع اللبس. (المترجم)

والاقتصادي والجيوسياسي في الإمبراطورية، بل وانتقلت العاصمة نفسها وجميع المقار الإمبراطورية الكبرى إلى الشرق. وإذا كان لا بد من تقصي الجذور والأصول والتأثيرات، يمكننا الاعتقاد واثقين في أن هذا الانتقال مثّل نوعًا من التبني، في نطاق تأثر هيلينستي ومع السلالة السلوقية تحديدًا، للمعايير الإمبراطورية المستمدة بشكل جوهري من الحكم الأخميني في بلاد فارس. ولقد بات هذا التأثير ملموسًا في وقت مبكر: فبعد وقت طويل من محاولة الأثينيين والمقدونيين وجبابرة اليونان العظمى (Magna Graecia) تقليد التنظيمات السياسية وأساليب العمارة وتقاليد اللباس وفنون الحِرَف التي أرساها مرازِبة الأخمينيين في الأناضول؛ وبعد وقت طويل من قيام المؤرخ اليوناني زينوفون (Xenophon) بتكريس قورش الكبير شخصية سياسية أنموذجية؛ وبعد تقدير أفلاطون وأرسطو للتنظيمات السياسية الفارسية وإعجابهم برؤية المفكرين السياسيين الوثنيين الذين نظروا إلى الله من خلال محاكاة تشبيهية قدمته بصورة **ملك الملوك**؛ بعد هذه الأحداث كلها، جاء مفكرو روما في الحقبة الجمهورية المتأخرة ليعتبروا أن الحاكم، قياسًا لما كان عليه تصرف الحكام السلوقيين، يُمثل **التجسيد الحي للقانون والناموس** (lex animata, nomos empsychos). وظل هذا المصطلح مستخدمًا إلى وقت الإمبراطورية البيزنطية، وقد كان المشرعان الإمبراطوريان ثيودوسيوس وجستينيان أفضل من مثّل هذا اللقب بصورة دلالية معبرة وطرائق معقدة[14]. كما أن مسألة ما إذا كان بابا روما، بوصفه مشرع النصوص التأسيسية، فوق هذا القانون أم لا، بقي مطروحًا في حقبة المسيحية اللاتينية وصولًا إلى ذروة العصور الوسطى. ولقد نُظر إلى حكام روما في العهد الإمبراطوري بوصفهم يمثلون وسيطًا يحاكي الفضيلة والمنطق الإلهيين؛ وعلى الرغم من شكوكيته المفرطة في ما يخص مواقف الحكام الرومان وميولهم الاستعراضية، اعتبر المؤرخُ بلوتارخس نفسُه أن الملك العادل يُمثل **أيقونة إلهية** (eikon theon). واعتبر يوسابيوس أن الله الآب يرتبط بالمسيح الابن تمامًا كما يرتبط الإمبراطور بأيقونته هو، وقد اعتمد

(14) J. Harries, *Law and Empire in Late Antiquity* (Cambridge, 1999), pp. 212 ff.

الآباء الكبادوكيون[15] (Cappadocian Fathers) لاحقًا هذه المحاكاة التمثيلية في أعمالهم. بالطريقة نفسها، اعتبر فيلون الإسكندري أن هذه الصورة الألوهية التي تتجسد في شخص النبي موسى على سبيل المثال هي في الواقع **تجسيد حي للقانون والناموس** (nomos empsychos)، وأنها **منطق قويم**[16] (orthos logos)؛ أحيل هنا إلى فيلون الإسكندري بسبب تأثيره البالغ ذي الصلة الوثيقة والخاصة بالمفاهيم الرومانية والمسيحية المبكرة في شأن الملكية، فلقد كانت فكرته عن حكم العالم واختيار الله لليهود منحولة عن مفهوم آخر محصور بجماعة قبلية هامشية وقائم على فكرة التسلط على الكون والهيمنة على المعمورة.

سيتضح أن أغلبية هذه الاصطلاحات والمفردات قد استخدمت للتعبير عن الطابع الفلسفي للملكية، وهذه مسألة سأعود إليها لاحقًا. إلا أن هذا التفصيل الفلسفي اكتسب بنية سحرية وميثولوجية تُظهرها شخصيات فلسفية مثل ديوجينس [الكلبي] (Diogenes) وستينيداس (Stenidas) وإكفانتوس (Ecphantus)، ويمثلها أيضًا، وإنما بصورة أكثر تجريدًا، ثميستيوس (Themistius) ويامبليخوس (Iamblichus) وفقًا لرؤى الأفلاطونية المحدثة والرواقية المتأخرتَين، والفيثاغورية المحدثة. وقد عملت أفكار هذه المناهج المذكورة واصطلاحاتها على تشكيل الأركان الفلسفية للعالمين الروماني والهيلينستي، ولقد وُجدت بنية طقسية تحتية مرتبطة بالصفات الإلهية والفلسفية التي نُسبت إلى المناصب الملكية. ولا يغيبن عن البال أن الإسكندر الكبير نفسه قدم الأضاحي إلى مردوخ كبير آلهة بابل القديمة بوصفه الإمبراطور الأخميني الأخير ورسول الآلهة العظمى، وفعل الشيء نفسه في مصر مع الإله رع. وقد كان نسب الإسكندر نفسه، من جهة أمه، متصلًا بإله البحر الإغريقي بوسيدون وبالتالي بإله الزمن خرونوس نفسه. وعلى نحوٍ

---

(15) نسبة إلى كبادوكيا (أو قبادوقيا) التي كانت اسمًا يُطلق على بعض مناطق آسيا الصغرى قديمًا، أي تركيا اليوم. والآباء الكبادوكيون هم ثلاثة لاهوتيين مسيحيين: باسيليوس الكبير (Basilius The Great) وأخوه غريغوريوس أسقف نيصص (Gregory of Nyssa) وصديقهما المقرب غريغوريوس الذي أصبح في ما بعد بطريرك القسطنطينية. وقد عمل هؤلاء على بلورة الأفكار العقائدية المسيحية الأولى ولا سيما مفهوم الأقانيم الثلاثة أو الثالوث المقدس. (المترجم)

(16) G. F. Chesnut, *The First Christian Historians: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*, Théologie Historique 46 (Paris, 1977), pp. 134 ff., 144, 150.

مماثل، فرض يوليوس قيصر على إمبراطورية بأكملها أن تتبعه بوصفه سليل اليوليين (Iulii) المتحدرين من رومولوس ابن إله الحرب مارس: لقد كانت هذه روابط إلهية حقيقية بالفعل، حتى أن بعض فيالق الإمبراطور أغسطس نقشت على أسلحتها عبارة «Divum Iulium» [يوليوس الإلهي] وكانت تقدم قتلى الجيوش التي تهزمها قرابين على مذبح الإله يوليوس العظيم. أضف إلى ذلك أن بطالمة مصر ينتسبون إلى إله الشمس المصري حورس. وباتباع التقليد السلوقي ابتداءً من موت الإمبراطور أغسطس في عام 14م وصولاً إلى دفن الإمبراطور قسطنطين بعد عمادته بقليل في عام 337م، جرى تأليه ستة وثلاثين إمبراطورًا رومانيًا من أصل ستين عاشوا في تلك الفترة، إضافة إلى أفراد كثر من عائلاتهم. ولقد كان إطلاق لقب الرب والإله (dominus et deus) على الإمبراطورين دوميتيان (Domitian) ودقلديانوس (Diocletian) خير دليل على تلك الانعطافة الميثولوجية والطقسية.

إن هذا الجانب الطقسي بالغ الأهمية: لقد أُرسيت الطقوس الإمبراطورية - التي كان النفور منها ومعارضتها، كما سنرى، الدليل الأقوى لتمييز المسيحيين من غيرهم خلال الاحتفالات الرومانية المختلفة - لتبجيل فكرة الإمبراطورية الشاملة التي تتجسد في شخص الإمبراطور؛ فقد كان هذا الأخير، خصوصًا في العصور البيزنطية، يرسل صورة له (تمثال في العادة، ثم أيقونة في ما بعد) لتكون متاحة للحكام والمواطنين في المقاطعات الرومانية المختلفة، فيستطيعون بذلك تقديم فروض الطاعة لشخصه القدسي من خلالها، وضمنًا للإمبراطورية الشاملة التي يمثلها؛ يمثل هذا حالة من الديانة المدنية كما يقول المؤرخ الروماني فارو (Varro) في إطار تمييزه التحليلي الشهير والمفيد لضروب مختلفة من الديانات الرومانية التي يقسمها إلى ميثولوجية وطبيعية (أو فيزيائية) ومدنية[17]. ولهذه الظاهرة تاريخ معقد جدًا شهد انحسارات وتدفقات استطرادية مختلفة، وتنويعًا نشيطًا للأشكال والأمزجة المحلية المتعلقة بالألوهة على صعيد الأباطرة وعامة الشعب في روما والمقاطعات الأخرى، خصوصًا

(17) Augustine (Saint) *De civitate Dei*, Loeb Classical Library 413, book 6, chap. 5 ff.

ما يتعلق بنظرة الأباطرة إلى ذواتهم الخاصة، وما إذا كانوا يعتبرون أنفسهم آلهة فعلًا على الطريقتين السلوقية والمصرية، أو أشخاصًا مقدسين فحسب، يتسمون بطابع إلهي لإدارة شؤون العالم. وقد شاعت هذه الفكرة الأخيرة عمومًا – و ليس حصرًا – في بلاد الشرق الأدنى. وبينما أسبغ على دقلديانوس لقب **الرب والإله**، فإن الإمبراطور يوليانوس، مستندًا نوعًا ما إلى الأفكار الكلاسيكية عن المصالح العامة[18] (res republica)، اكتفى بالإعلان في رسالته إلى أهل الإسكندرية في عام 362 م أن الآلهة، وعلى رأسهم إله الشفاء العظيم سيرابيس، قد أوكلوا إليه مهمة حكم العالم[19]، وبالتالي على المواطنين الرومان التخلي له عن جميع مقدراتهم ونفوذهم والخضوع له. ولا نجد هنا تضمينًا للفكرة التي أطلقها ثميستيوس (الذي عاش في زمن يوليانوس وكان كاتبه الخاص) حول الأصول الإلهية للإمبراطور، ولا المفهوم الذي أرساه يوسابيوس عن تمتع الإمبراطور قسطنطين بقوة الروح القدس. ومن المثير للاهتمام أن الجزء الثاني من رسالة ثميستيوس المتعلق بالأصول الإلهية للملك غائب تمامًا من النص العربي الذي ترجمه ابن زرعة (ت 1056م)[20]. لقد فضل يوليانوس دورًا أكثر تواضعًا ومحاكاة للألوهة؛ لقد اختار بذلك أنموذج الراعي أو الأب الذي يمثل أيقونة ألوهية[21] تعود خصائصها كلها إلى المسيح. ويُذكر أن يوليانوس، في مناسبات أخرى، نظر إلى نفسه بوصفه تجسيدًا لإله الشمس هيليوس[22]، وذلك في تناقض يعكس عدم اكتمال هذه النظرة ونقصانها. وبينما اعتبر مفكرون وثنيون في الحقبة المبكرة، من قبيل سلزوس، أن إنكار تعدد الآلهة

---

(18) F. Dvornik, *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background* (Washington, D. C., 1996), pp. 73 ff.

(19) Julian, *Works of the Emperor Julian*, Wilmer Cave Wright (trans.), Loeb Classical Library (London and New York, 1913), vol. 3, p. 63.

(20) J. Croissant, «Un nouveau Discours de Thémistius,» *Serta Leondiensa*, XLIV (1930), p. 10.

(21) A. Cameron, *The Later Roman Empire* (Cambridge, Mass., 1993), pp. 131 ff.

(22) W. J. Malley, *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria,* Analecta Gregoriana 210, Series Facultatis Theologiae, Sectio B, n. 68 (Rome, 1978), pp. 76 ff., 203.

يمثل عصيانًا وخروجًا على النظام، ذلك أنه ينتقص من شأن الآلهة المحليين ويحد تاليًا قدر القيم الرومانية نفسها، شهدت الحقب المتأخرة قيام الأباطرة بتنصيب بعض الآلهة المشرقيين رعاة وحماة لهم وللإمبراطورية جمعاء: ميثراس (Mithras) لدقلديانوس، سيرابيس وميثراس ليوليانوس، سول إنفيكتوس وآلهة أخرى لعدد من الأباطرة (بمن فيهم قسطنطين).

لكن في ما وراء هذا التنوع، كانت ثمة عناصر لوحدة في الاتجاه شكلت تطورًا مشتركًا وإنما غير متسق ميّز التضخم المهيب الذي شهدته العصور القديمة المتأخرة. لقد كان هذا صعودًا لوحدة استقطبت الأسئلة المهمة والمثيرة حول التحقيب الزمني الذي جرى ترسيم حدوده بطريقة معقدة وفقًا لمبدأ المدة الزمنية الطويلة (trés longue durée) على النحو الذي قدمه جاك لوغوف، والذي لا مجال الآن للخوض فيه. إنما يكفي القول هنا إن العصور القديمة المتأخرة شهدت «صبًّا» - والعبارة من وضع لوغوف[23] - للموروثات القديمة اليونانية والهيلينستية والرومانية والشرقية التي تداخلت بصورة حميمة عصية على الانفكاك. وقد ساهم هذا في ترتيب العالم المتحضر آنذاكَ وفقًا للاتجاهات المحايثة والمترابطة التي شكلته: عقيدة التوحيد، والشمولية المطلقة في الحكم، والنزعة الكونية العالمية.

نجد بين أيدينا دراسات مهمة تناولت اقتران العناصر الثلاثة هذه - التوحيد والشمولية المطلقة والنزعة الكونية - أهمها دراسة إريك بيترسون[24] والدراسة الأخيرة لغارث فُودِن[25]. وبعيدًا من افتراض وجود أي سببية بين التوحيد والنزعة الكونية، وهو ما يرفضه فودِن[26] رفضًا قاطعًا بالاستناد إلى الأنظمة السياسية القبلية الحصرية لبني إسرائيل، لا بد من الإشارة إلى أن هذه النزعة الكونية، سواء أكانت توفيقية أم تجانسية، تضرب جذورها عميقًا في

(23) J. Le Goff, *The Birth of Purgatory* (Chicago, 1984), p. 12.

(24) E. Peterson, *Der Monotheismus als politisches Problem* (Leipzig, 1935).

(25) G. Fowden, *Empire to Commonwealth*. Consequences of Monotheism in Late Antiquity (Princeton, 1993).

(26) Ibid., p. 71.

التاريخ القديم في جميع المحاولات التي سعت إلى إقامة إمبراطوريات كونية شاملة؛ مع قورش أولًا، ثم مع الإسكندر وإن بشكل غير حاسم، ثم مع الرومان خلال سلام أغسطس[27] (Pax Augusti) مرورًا بادعاءات الشمولية التي أطلقها البيزنطيون وأتباعهم (التي نجدها في الغرب من خلال الحديث عن الإمبراطورية الرومانية المقدسة ومفاهيم انتقال السلطة والقوة (translatio imperii))، ووصولًا في النهاية إلى الأنموذج الأكثر نجاحًا ربما في ظل الخلافة الإسلامية التي استطاعت أن تجمع ما بين الإنجازات الجيوسياسية لقورش وحلم قسطنطين بنشر عقيدة التوحيد عالميًا[28].

بمعزل عن إشكاليات السببية وأسئلتها، لا يبعد أن تكون بلورة الملكية الإلهية وانتشارها الواسع وثيقة الصلة بالدعوة الشمولية للإمبراطورية - وهو ما سميته تحرر روما من عصبيتها المحلية - وليس غريبًا القول إن كلا الأمرين قاما إلى حد بعيد على جملة من التطورات المتضافرة والمرتبطة بتعميم أنماط الحكم في المقاطعات وجعلها أكثر مركزية، وبضمور البنى المدنية وأنظمة التكافل والمكرُمات الاجتماعية[29] (evergetism) وبالسياسات الإثنية والثقافية المتجانسة في الإمبراطورية التي برزت بوضوح مع حكم سلالتي الإمبراطورين أنطونيوس وسفيروس. لقد تماشت هذه العمليات بشكل

---

(27) وهي حقبة ساد فيها الهدوء على امتداد الإمبراطورية، وقد شهدت قيام كل مقاطعة فيها بتنظيم مؤسساتها وأنظمة حكمها بما يتوافق معها وإنما في ظل الإمبراطورية الرومانية والخضوع لسلطتها. يُطلق عليها هذا الاسم نسبة إلى الإمبراطور أغسطس، إلا أنه يُصطلح عليها أحيانًا بـ Pax Romana. (المترجم)

(28) لم أعثر إلا على باحث واحد قام بالإضاءة على التشابه بين المفاهيم البيزنطية والإسلامية المرتبطة بهذه المسألة وقضايا أخرى ذات صلة: A. Vasiliev, «Medieval Ideas of the End of the World: West and East,» *Byzantion*, vol. XVI, no. 2 (1942-1943), pp. 462-502.

وينظر بشكل عام: G. Podskalsky, *Die Byzantinische Reichsideologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in denvier Grossreichen und dem tausendjährigen Friedensreiche* (München, 1972).

(29) وضع هذا الاصطلاح الباحث الفرنسي بولانجيه (André Boulanger) في بداية القرن العشرين في إطار دراسته لأنظمة الرعاية والحماية (patronage) في روما القديمة. والكلمة مشتقة من اليونانية وتستخدم للإحالة إلى عادةٍ كان يتبعها بعض الأغنياء أو أفراد الطبقة العليا في المجتمع الروماني وتتمثل في وهب المال والعطايا لخدمة المجتمع ومؤسساته عوضًا عن بذله لأفراد محددين. (المترجم)

متوازٍ واتسمت بالنمو التدرجي دائمًا: ليس محبذًا التذكير بأن الإمبراطور قسطنطين كان معبودًا في حياته، وكان يُشار إليه كإله (theos) في عاصمته الجديدة، ولا يرغب أحد في القول إن ثيودوسيوس ظل يُرسل كهنته الذين يدعون إلى عبادته إلى مختلف المقاطعات - لم تنتهِ عبادة الأباطرة رسميًا إلا مع فالنتينيان[30] - ولا يسهل الاعتراف بأن الشرك والتوحيد تجاورا معًا إلى زمن بعيد ولم تفصل بينهما حدود صارمة أو جدران صلبة لا كوة فيها. لقد تطور كلا المسارَين وفق لاهوت تبعي[31] أخضع الآلهة المحلية لسلطة إله أعظم منها، من قبيل جوبيتر وسول وسيرابيس وميثراس الذين اعتبرهم سلزوس - على سبيل المثال - خَدَمَة للإله الأكبر[32]. وبالمجمل، فإن التماسك الداخلي للتقليد السياسي المحيط بعبادة الأباطرة قد تمت تنحيته لمصلحة تماسك آخر ناشئ من أديان مذهبية أخرى، وذلك بطريقة تمت بموجبها مغادرة التماسك الطقسي باتجاه تماسك نصي وكتابي. وينبغي لنا عدم التقليل من شأن نزعة التبعية عند دراسة موقع الإمبراطور بالنسبة إلى المسيح: أن يكون الملك صورة المسيح - وليس ظهوره - أو أن يتحلى بقوة (dynamis) الروح القدس، أمر جاد ومهم يحتاج إلى معاينة أنثروبولوجية وتاريخية حثيثة لن أمخر عبابها الآن.

إن الشخصية المركزية في هذا التطور هي بالتأكيد يوسابيوس[33] أسقف قيسارية واللاهوتي السياسي الخاص بالإمبراطور قسطنطين، والذي كانت أفكاره عن هذه المسائل مؤثرة جدًا في الشرق (يوحنا فم الذهب (John Chrisostom)) والغرب (القديس أمبروز (St. Ambrose))[34]. ولقد بنى

---

(30) ينظر على سبيل المثال: G. Bowersock, «Polytheism and Monotheism in Arabia and the Three Palestines,» *Dumbarton Oaks Papers* (1997), pp. 4 ff.; Cameron, *Later Roman Empire*, pp. 124 ff.

(31) اتجاه التبعية أو الإخضاعية (subordinationism) تيار لاهوتي مسيحي يجعل الابن والروح القدس في الثلاثية الإلهية خاضعيَن للآب على صعيدي الطبيعة والوجود. (المترجم)

(32) ثمة مصادر كثيرة لكن يمكن الرجوع إلى: H. Chadwick, «Introduction,» in: *Origen, Contra Celsum* (Cambridge, 1953), pp. xvii ff.; Fowden, *Empire,* p. 51.

(33) T. D. Barnes, *Constantine and Eusebius* (Cambridge, Mass., 1981), passim; Peterson, pp. 66 ff.

(34) Peterson, pp. 82 ff.

يوسابيوس أفكاره استنادًا إلى نزعة باباوية متقدمة، وإلى ميتافيزيقا تبعية على طريقة الأفلاطونية المحدَثة (تتوافق مع الديانة «الطبيعية» التي تحدث عنها فارو (Varro) كما أسلفنا)، وإلى تفسيرات معينة من الكتاب المقدس، خصوصًا تلك التي ينادي من خلالها أوريجانوس بالقيم والخصائص الرومانية في سياق حديثه عن تاريخ الخلاص (برز هذا في الغرب مع القديس أوغسطين[35] ومفهومه الخاص عن روما بوصفها بابل الثانية، وبالتالي فهي المركز الرئيس الذي يبدأ الله منه غزوه العالم. وقد انتقل هذا المفهوم لاحقًا مع أوروسيوس[36] (Orosius) تلميذ أوغسطين ومساعده إلى لاهوت صادق وحقيقي عن التاريخ في مسار أكمل طريقه وصولًا إلى يوحنا سالزبيري[37] (John of Salisbury) ودانتي[38])، وانسحب أخيرًا إلى الرغبة العارمة و«الجريئة» لآباء الكنيسة[39]، كيوحنا فم الذهب مثلًا، في جعل الإمبراطور يحتل المكان الدنيوي لله نفسه ويقوم بدوره، وذلك عندما بدا أن الإمبراطورية تنتصر للمسيحية وتدين بها. وقد نتج من هذا مطالبة مستمرة عبر التاريخ برمزية مسيحية «يلتف فيها التاريخ على نفسه»[40] ليصير فلسفة سياسية ومفهومًا عن إمبراطور يتم تنصيبه ومَوضعته في هرمية عالمية، لا بل كونية، تستند إلى إجراءٍ متعالٍ وغير قابل للقياس يقوم بإبعاد رأس هذه الهرمية - أي المسيح «ضابط الكل» ونظيره الأرضي المتمثل في الإمبراطور المستبد المتفرد في الحكم (Autocrator) - عما يندرج تحتها. ويتشارك كل من الله وصورته في هذه الحالة، وبصور بلاغية لا تنظر إلى الفارق العقائدي الذي يفصل بينهما، في اصطلاحات القوة والعظمة، ويعكس كل منهما صورة الآخر لتشكيل مبدأ الملكية: فالمُلك الذي على الأرض يقابله مُلك آخر في السماء، وهذه فكرة تكررت من دون انقطاع على ألسنة الكتاب البيزنطيين والمسلمين في مجال

---

(35) Augustine, *De civitate Dei,* book xviii: 221.

(36) *Adv. Haer.,* book iii, chap. 8; book vii, chap. 1, and passim.

(37) *Polycratcus,* book v, chap. 1.

(38) *De Monarchia,* book i, chap. 9 f., book ii, chap. 4 ff.

(39) Cameron, *Later Roman Empire,* p. 137.

(40) Chesnut, p. 133.

السياسة. وقد اقترح أحد متكلمي العصور الوسطى المسلمين بالفعل أن خير دليل على وحدانية الله يتمثل في وحدانية **المُلك على الأرض**[41].

وفقًا لهذا المخطط تتوافق الأحادية الملكية الكونية مع الملكية الأرضية (monarchy) بشكل كلي في قِبالة توافق فكرة تعدد الإله مع تعدد الرأس في الحكم الواحد[42] (polyarchy)، إلا أن هذا المخطط في انعطافته التوحيدية يجعل مسألة مطابقة الملكية والألوهية واشتراكهما الجوهري صعبة جدًا من الناحية العقائدية. لقد جرى التخفيف من حدة التأليه الظاهري للأباطرة وأُعطي شكلًا طقسيًا يُضفي عليه طابعًا من الهالة والقداسة[43]، ولم يبقَ من هذا التأليه سوى صور وأيقونات لا تقل حقيقة ولا إطلاقًا ولا شمولًا: صور محاكاة، وفيض، وترميز، وتجاور بين الإمبراطور وسيد الكون (Cosmocrator). ولقد أشرت سابقًا إلى أن ما تبقى من ذلك ليس إلا اشتراكات بلاغية؛ وإذا ما استثنينا التفصيلات الأفلاطونية المُحدَثة التي أضافها يوسابيوس على المنصب الإمبراطوري، خصوصًا في الجزء الأول من كتابه *Tricennial Orations* **(خطب الثلاثين عامًا)** حيث يفهم هذا الموقع فيضًا للوغوس الإلهي، فإننا نجد أنفسنا أمام تصوير قادر على الإفصاح عما هو عصي على التفكير ومتعذر عن الوصف من الناحيتَين العقائدية واللاهوتية: إنه تصوير يكتسب حقيقته من التكرار مستغنيًا عن التبريرات اللاهوتية التي قد تُساق له، وهو تصوير يستمد قوته من الطاقة اللفظية الكامنة في الخطاب، ذلك أن اللغةَ، الشديدةَ الشكلية والإيحائية كما في مثل هذه الحالة، عُرضة لتحجيم القدرة الخبرية التي تتجاوزها من الناحية اللاهوتية.

إنني أوافق جيلبير داغرون (Gilbert Dagron) بالكامل في رأيه الخاص بمسيحيي المشرق وأن الملكية الكهنوتية بالنسبة إليهم لم تكن فكرة ولا

---

(41) جميع المواد المتعلقة بالخطابات الإسلامية مستقاة من كتاب آخر للمؤلف نفسه يمكن الرجوع إليه عند الحاجة: A. Al-Azmeh, *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities* (London, 1997).

(42) يقارن: Eusebius, in: H. A. Drake, *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations*, University of California Publications: Classical Studies 15 (Berkeley and Los Angeles, 1976), p. 87.

(43) G. Dagron, *Empreure et prêtre. Etude sur le «césaropapisme» byzantin* (Paris, 1996), p. 150.

نظرية، بل كانت صورة[44]: إن الإمبراطور صورة طقسية عن **محاكاة المسيح وتقليده** (Christomimesis)، ولهذه الصورة مواقع أيقونية واحتفالية ومجازية وسياسية بروتوكولية عبرت عن التشارك البلاغي بين المسيح والإمبراطور في اصطلاحات القوة والعظمة. وقد نتج من هذا ميدان من التجاور السحري وانتقال، في حدود هذا التجاور، للنعمة الإلهية المؤثرة من الله إلى الإمبراطور. وقد تُرجم هذا في قيام سينودوس القسطنطينية في عام 448م ومجمع خلقيدونيا في عام 451م بإسباغ لقب **المقدس** (hiereus) على الأباطرة[45]، وفي توظيف وصف **الإلهي** (théos) على كل ما يتعلق بالإمبراطور وشخصه[46]، بما في ذلك أيقونته التي ترتبط به بصورة مشابهة لارتباطه هو بابن الله (المسيح) من خلال التصوير والتشارك السحري[47]. ومن هنا انبثقت النعوت المتعددة الأخرى التي درسها أوتو ترايتينغر[48]: إن الإمبراطور شبيه الله «بالقَدَر الذي يكون فيه هذا ممكنًا»، وهو فيض الثالوث الألوهي، أو المنتخَب من الثالوث، وهو الملك بأمر من الله ومن المسيح الملك الخالد. من هنا أيضًا جاءت الإضافات التجميلية عن الصفة الباطنية والروحية لشخص الإمبراطور - أو قل بصفته القيم على الأسرار الباطنية ومعلمها[49] - كما نجدها في الأوضاع الاحتفالية والمجازات القائمة على المحاكاة التي درسها أندريه غرابار[50]. ومن هنا أيضًا جاءت أخيرًا، وبصورة سحرية مبالغ فيها، المسحة الإلهية التي تتمثل في تمجيد الأباطرة وتعيينهم للحكم وهم لا يزالون في أحشاء

---

(44) Ibid., p.184.

(45) A. W. Ziegler, «Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus,» in: E. Koschmieder (ed.), *Festgabe fur Paul Diels* (Munich, 1953), pp. 81-97, 93-94.

(46) Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire byzantin* (Paris, 1975), p. 141.

(47) John of Damascus (saint), *On the Divine Images. Three Apologies against Those Who Attack the Divine Images,* David Anderson (trans.) (Crestwood, 1980), passim.

(48) Otto Treitinger, *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihre Gestaltung im höfischen Zeremoniell* (Jena, 1938; 2nd ed. Darmstadt, 1956), passim.

(49) Ibid., p. 128.

(50) André Grabar, *L'empereur dans l'art byzantin* (Paris, 1936).

أمهاتهم[51] (porphyrogennetoi): لقد كانت هذه مبالغة سحرية وإنما تنويعًا رمزيًا على موضوعة **الحبل بلا دنس**. ومن الممكن أن نذكر هنا أن ملوك فرنسا ابتداءً من كلوفيس كانوا يُبارَكون بزيت مقدس من قارورة يقدمها القديس ريمي (St. Remy) تحمل قوة الروح القدس، كما أن العذراء نفسها قدمت زيتًا مقدسًا إلى القديس توماس بيكيت [أو توما الكانتربري] لمباركة ملوك إنكلترا[52].

ولم تقتصر محاكاة أنموذج المسيح وتقليده التي تناولتها على الأسرار الباطنية، بل تعدت ذلك لتلامس النظام الواقعي للمعمورة الذي يُمثل فيه الإمبراطور قطب الرحى. ويستدعي هذا مرة أخرى، وبصورة رمزية، النظام الترتيبي الهرمي الذي رتب خالق الكون بموجبه العالم، تمامًا كما قامت الآلهة القديمة بفرض نظامها على الفوضى الكونية البدئية. يرسخ الإمبراطور ويحافظ على دور القيوم (taxiarchia) والنظام العام والنظام الطقسي الشعائري على حد سواء، وعلى أي شكل من أشكال النظام الأخرى في الدولة والمجتمع والكنيسة والجيش[53]. ويلاحظ هذا النظام، كما أشرتُ سابقًا، من خلال الفارق الذي لا يمكن اختزاله والتفاوت النوعي بين الله والإنسان، وبين الإمبراطور ورعيته، ويقوم على بنية بسيطة تجمع بين التبعية من جهة والتنصيب الفوقي للإمبراطور من جهة أخرى، وكأن ثقافة الرعية تترسخ بوجود الإمبراطور الذي يبقى بمفرده في إطار الطبيعة، وإنما خارج نطاق الثقافة التي يؤمن وجودها هو، وذلك بواسطة قدرته على ممارسة العنف (والعنف كما يُخبرنا القديس أوغسطين

---

(51) Dagron, p. 61.

[كلمة porphyrogennetoi تعني بالإنكليزية حرفيًا «born in the purple» أي «المولودون في الأرجوان». لقد منح أباطرة الرومان حق خلافتهم على العرش للابن الذي يولد في أثناء فترة حكم أبيه، وليس بالضرورة أن يكون هذا هو الابن البكر. وقد كنّوا عن هذه الولادة بالقول «إن الصبي ولد بالصبغة الأرجوانية» دلالة على العز الذي يتنعم به الولد في كنف أبيه الإمبراطور وقَدَره المحتوم في ولاية العهد وخلافة أبيه ووراثة مجده الرباني. واستخدام اللون الأرجواني لهذه الغاية مرتبط بندرة هذا اللون وصعوبة الحصول عليه، إضافة إلى ارتفاع سعره وتكلفته وإيحائه بغنى العائلة وعلو شأنها. (المترجم)]

(52) J. Le Goff, «Introduction,» dans: M. Bloch, *Les rois Thaumaturgique* (Paris, 1983), p. xvii; J. Le Goff, «Aspects religieux et sacrés de la monarchie française du Xe au XIIIe siècle,» dans: A. Boureau & C.-S. Ingerflom (eds.), *La royauté sacrée dans le monde chrétien* (Paris, 1992), p. 20.

(53) Ahrweiler, pp. 136 f.

تحديدًا يُعد وسيلة أساسية لمحاكاة أنموذج المسيح)[54]. يُفهم النظام بأسلوب أفلاطوني محدَث، بحيث يعلو قمة الهرم التراتبي أنموذج حازم وصارم مُنتزَع من الهرم نفسه بصورة نوعية، وبواسطة قداسة ذات مرجعية ذاتية. ويمثل هذا الأنموذج طاقة كامنة في حالتها النقية الأصيلة تتجاوز التكرارية أو التبادلية، وإن كانت بذاتها تعمل على تنظيم جميع الاستعادات والتبادليات التي تخلق الثقافة وتصنعها، وتكون خاضعة لسلطة المسيح والإمبراطور اللذين يعملان على تحقيق مجد الله الأعلى.

أخيرًا، كما اقترحت سابقًا، فإن ميثاق الشمولية المطلقة التي غالبًا ما تكون سريالية إلى حد الهلوسة، قد اقترن بلاهوت تاريخي. ليست الرمزية أداة خطابية تتحرك فيها الاستعارات المجازية والرمزية حول محور الزمن فحسب، بل هي تقليد للتشارك السحري، كما في حالة الأيقونة حيث الصورة تستحضر وجود الرمز. صحيح أنه جرى استخدامها لتصوير المسيح، لكنها وُظفت أيضًا لتصوير هيمنته في سياق مخطط التاريخ الخلاصي. وكانت الإمبراطورية الرومانية في هذا المخطط مقدمة ضرورية للخلاص في إطار الزمن التاريخي. وكذلك الحال بالنسبة إلى العصر البيزنطي، حيث لم يمثل أباطرة الغرب صورة المسيح الخارجة عن الزمن فحسب، بل هيمنته قبل التاريخ وخلاله. ولم يكونوا ورثة عصر سلام أغسطس فحسب، بل ملوكًا من ملوك العهد القديم[55] (veterotestamental kings) تمامًا كما اعتبر الصليبيون أنفسهم بني إسرائيل الحقيقيين[56]، وكما نُظر إلى الكنيسة على أنها الوريثة الشرعية للمهمة التي أنيطت بسفينة نوح واعتبرت إعادة رمزية لتحققها؛ على الرغم من وجود بعض الفوارق المعروفة بين الأرثوذكسية واللاتينية في هذا الصدد. ولقد دُعي الإمبراطور قسطنطين بالملك داوود الثاني، ومن ثم حمل أغسطس وأباطرة آخرون اسم قسطنطين الثاني، وبنحوٍ مشابه، سميت عاصمة قسطنطين روما الجديدة، وأعلن عن واحدة ثالثة في موسكو.

(54) K. F. Morrison, *The Mimetic Tradition of Reform in the West* (Princeton, 1982), pp. 82-93.

(55) Dagron, pp. 21 ff., passim; Le Goff, *Saint Louis*, pp. 388 ff.; J. M. Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought* (Cambridge, 1988), pp. 136 f.

(56) Le Goff, *Saint Louis*, p. 170.

بعيدًا من السؤال المقيم حول ما سمي القيصرية البابوية[57] (Caesaropapism)، فإن النتيجة النهائية لما أشرت إليه من فوارق في التنظيمات الإكليركية بين الكنيستين اللاتينية والأرثوذكسية كان فصل الكنيسة في الغرب عن الدولة، وهو ما أدى إلى خلق سلطة دينية ضعيفة، بينما أدت وحدة الكنيسة والإمبراطورية في الحالة الأرثوذكسية إلى تشكل تاريخ شهد بنحوٍ من الأنحاء «صراعًا على المناصب» أقل أهمية[58]. إن التأكيد المتواصل على الموقع المتعالي للإمبراطور قد عُبر عنه ربما بالصورة الأوضح بعد سقوط القسطنطينية بيد العثمانيين في عام 1453م عندما استقبل السلطان الراهب غناديوس (Gennadius Scholarius) ومنحه أمام الملأ، هو وطاقمه وصليبه الصدري، شارة المنصب البطريركي[59]؛ في حين لم يكن السلطان في موقع يسمح للبطريرك أن يُبارِكه، ولم يكن يرغب في انتحال الصفة الكهنوتية لأباطرة القسطنطينية (وهذا ما فعله آخر الملوك الصليبيين في المدينة)، على الرغم من أنه كان يضع نفسه مكان قيصر الروم، فإنه كان يمثل أنموذج السلطة السياسية بالنسبة إلى الكنيسة الأرثوذكسية، وقد ساعد هذا على تطور الأرثوذكسية في شكل كنائس مستقلة وغير خاضعة لسلطة بطريركية واحدة[60]. وإذا وضعنا هذا جانبًا، يمكنني أن أضيف فحسب أن قداسة الملوك والأباطرة الغربيين في القرون الوسطى قليلًا ما كانت شكلية، ونادرًا ما كانت طقسية، لكنها كانت عوضًا عن هذا مبثوثة ومنتشرة، مع بعض الاختلافات على مر الزمن، في إطار من القداسة التي

(57) وضع ماكس فيبر هذا المصطلح للحديث عن نظام سياسي تكون فيه الشؤون الكنسية والدينية بإمرة الحاكم، حتى في المسائل التي عادة تكون من اختصاص الإكليروس أنفسهم. ويشير هذا المصطلح بشكل خاص إلى الحقبة التي مارس فيها أباطرة بيزنطة سلطة مطلقة على البطاركة وشؤون الكنيسة عمومًا. (المترجم)

(58) Dagron, pp. 312 ff.

(59) S. Runciman, *The Fall of Constantinople* (Cambridge, 1990), pp. 155 ff.

(60) أي على العكس من الكنيسة الكاثوليكية (الجامعة) حيث يخضع الكل لسلطة البابا. أما في هذه الحالة (autocephalous)، فإن لكل كنيسة أسقفًا يرأسها وتقوم بإدارة شؤونها بشكل مستقل عن الكنائس الأخرى، وبناء عليه فإن رؤساء الكنيسة متساوون في ما بينهم. ويستخدم الكاتب هذا المصطلح في المتن، إلا أننا أثبتنا المعنى في الهامش لعدم وجود مصطلح عربي محدد لهذه الحالة. (المترجم)

أحاطت بهؤلاء الملوك لجهة وظائفهم ومهماتهم[61] لا لجهة قداسة شخص كل واحد منهم. وقد سمحت هذه الوضعية للباباوات أن يكونوا، بطريقة عدائية، فكرة دنيوية مدنسة عن الملكية. وعلى الرغم من أن التيار الرئيس للنظرية البابوية ظل قائمًا على أساس أن البابا لم يستطع إيجاد «الإمبراطور الذي يقبل بالدور الثانوي الممنوح له»[62]، فإن العلاقة بين الطرفين قامت على تقاربات تدرجية استمرت حتى الفترة المحورية من العصور الوسطى حيث استطاع الكهنوت (sacerdotium) أن يكتسب «مظهرًا إمبراطوريًا» حاسمًا، ولم تُفلح الملكية (regnum) سوى في الحصول على «لمسة إكليركية»[63].

* * *

لم أذكر إلى الآن الشيء الكثير عن الإسلام، وأقترح أن أعاود الكلام من حيث توقفت سابقًا في بحثي حول هذه التجربة التاريخية الفريدة في الملكية التوحيدية. ولقد أشرت سابقًا إلى أن نظام الخلافة الإسلامية قد حقق الميول الشمولية والعالمية للعصور القديمة المتأخرة ومثل ذروة هذا التوجه. وبعيدًا من أي نقاش تاريخي، فإنني نبهت إلى أنني أتعاطى مع الشكل التصريحي لما وصفته مرارًا بالشكل البدئي للحياة السياسية - الاجتماعية. وأعتقد أن المنهج البحثي المقارن ينبغي ألا يقتصر بأي نحوٍ من الأنحاء على منظور وراثي، على الرغم من أنني أشدد على عدم وجود أيٍ فوارق عامة بين الملكية الإسلامية وأشكال الملكية المقدسة التي سبقتها.

لقد ذكر المفكر البارع فرانز كومون (Franz Cumont) مرة أنه، في بداية القرن الرابع تحت حكم الإمبراطور الروماني غاليريوس (Galerius) ذي الميول الفارسية المعروفة، «يبدو أن القيصرية القديمة التي تأسست بناءً على رغبة

---

(61) M. Boureau, «Un obstacle à la sacralité royle en Occident. Le principe hiérarchique,» dans: Boureau & Ingerflom (eds.), pp. 29 ff.

(62) I. S. Robinson, «Church and Papacy,» in: Burns (ed.), p. 296.

(63) E. Kantorowicz, *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology* (Princeton, 1957), p. 193; Le Goff, «Introduction,» p. xxii.

الشعب كانت على وشك التحول إلى شكل من أشكال الخلافة»[64]. تبعث هذه العبارة، بسبب تألقها البلاغي، على الكثير من التفكير العميق: إنها تقترح، بعيدًا من الجدال، نوعًا من متصل مفهومي يربط الخلافة بوصفها شكلًا من أشكال الملكية القدسية بالميول الراسخة التي سادت في العصور القديمة المتأخرة، والتي شكلت الخلافة تمامها وكمالها. ويؤيد التاريخ هذا الرأي بالكامل، ذلك أن نظام الخلافة الكلاسيكي قام واقعًا بإعادة تلخيص تلك الميول ثم تأكيدها، مقدمًا بذلك نفسه محطة متميزة في الإطار العام لهذا الاتجاه.

عدا عن كونه إصلاحًا توحيديًا لآخر معاقل الوثنية القديمة في الجزيرة العربية، خصوصًا في أجزائها الغربية، ما الذي كان عليه الإسلام حين بدأت السلالات الحاكمة للإمبراطورية الإسلامية بالانبثاق والتوسع؟ إن التفحص الدقيق لنشوء الإسلام سيُظهر أنه عمل في الوَسط اللغوي الجديد للغة العربية، والتي أصبحت لغة الثقافة العالية، على إعادة تلخيص المجرى التاريخي الذي تحدثت عنه، والذي قامت فيه التيارات الهينوثية واللاهوتية الإخضاعية وتلك المؤمنة بتعدد الإله بإفساح المجال أمام نظرة توحيدية عالمية اقترنت بإمبراطورية خاصة بها. ومن الجدير بنا ألا نفترض أن القرآن، على أهميته الكبرى، كان وراء صعود نجم الإمبراطورية الأموية في الشام أو العباسية في بغداد. ولا أقول هذا لأن القرآن يمثل المجموع الكلي للنصوص التأسيسية الإسلامية أو لأنه يؤسس الأرضية الصلبة لتوليد مفاهيم السياسة فحسب، بل لأنه أيضًا ارتبط بالأنظمة السياسية الإسلامية بالطريقة المعقدة نفسها التي ارتبط بها العهدان القديم والجديد بالأنظمة المسيحية وسياساتها: لقد كان ينبوعًا للاقتباسات والأمثلة والنماذج والدواعي التفسيرية لتطوير مفاهيم النظام العام التي لا تنبثق من النص، وحتى حين تكون هذه المفاهيم خارجة بشكل مباشر من النص، فإن ذلك يكون على نحوٍ جزئي ورمزي جينيالوجي إلى حد بعيد (أستخدم التعبير بالإحالة إلى بيار بورديو). لقد حُرر نص القرآن

---

(64) F. Cumont, *The Oriental Religions in Roman Paganism*, Authorized Translation [1911] (New York, 1956), p. 141.

في حقبة يمكن أن نسميها الحقبة الإسلامية المتقدمة (palaeo-Islamic period)، وهي حقبة أعتقد أنها دامت إلى القرن الثامن الميلادي مفسحة المجال بذلك أمام الحكام المسلمين للعبث بالتراث الموجود بين أيديهم وبطريقة هزلية في بعض الأماكن. لقد كان هذا زمنًا وجد فيه هؤلاء الملوك أنفسهم أسياد الأرض التي كانت أكثر البلاد أهمية في العصور القديمة، من قرقشونة (Carcassonne) في الغرب وصولًا إلى التيبت. هذا كله في حقبة تميزت بالتبدلات السريعة، وفي وقت كان لا يزال فيه احتمال فتح القسطنطينية إمكانًا ملموسًا إلى حد بعيد. ويعكس هذه الحقيقة الأخيرة قيام المسلمين بإعادة بناء عاصمتهم في دمشق خلال النصف الأول من القرن الثامن بطريقة تشبه وسط مدينة القسطنطينية، وذلك بأسلوب رمزي مفعم بالأمل والطموح[65].

وبنحوٍ مشابه جدًا لما لاحظناه في السياسات الأرثوذكسية من إزاحة للمسائل التصريحية التي لا يمكن المس بها عقائديًا إلى عالم من المبالغة والتضخيم، فإننا نلحظ أن التصريحات الاستعلائية الشديدة المتعلقة بالخلافة قد وجدت لنفسها مكانًا خاصًا في الرمزيات والاستعارات والمجازات التاريخية التي نعثر عليها في الأعمال التاريخية، من قبيل الأدب الرفيع، وكتب **نصائح الملوك**، والمديح الشعري، والكراريس الإدارية، والأدب الرسالي والوصائي التربوي، والنقد المالي، والوثائق الرسمية، وبعض الأعمال الكلامية والفلسفية، من دون أن ننسى طبعًا وسائل الدعاية غير الخطابية كالاحتفالات وأشكال العمارة والبروتوكولات المتكلفة، وأساليب الرمزية المختلفة، إضافة إلى سِيَر الخلفاء وقصصهم.

في المحصلة، تُفسَّر الملكية التي تعني شمولية مطلقة تُحاكي الوحدانية الحصرية لله في الكون وسيادته الخفية عليه بوصفها شكلًا معبرًا عن النشاط المجتمعي المفتَعل. وبهذا النحو، يفرض الملك - الخليفة الثقافة، وبمعنى آخر، يفرض النظام على البشر ويحفظ هذا النظام الثقافي باللجوء إلى أدوات

---

(65) B. F. Flood, *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*, Islamic History and Civilization, Studies and Texts 33 (Leiden, 2001), passim

الطبيعة والاستخدام الثابت لقوة اليقظة، ذلك أن الجنس البشري ارتكاسي بالفطرة وتواق إلى العودة إلى الخطيئة وناظر دائمًا إلى اندلاع الحروب والنزاعات بين الجميع. وتقوم هذه الفكرة على رؤية أنثروبولوجية متشائمة عبر عنها بالطريقة الأبلغ ربما عبد الحميد الكاتب في أواسط القرن الثامن حينما اعتبر أن «الشر كامن في البشر كما تكمن النار في حجر الصوان». وبناء عليه، فإن الملكية - كما النبوة - حركة تصحيحية لازمة. ويتموضع الملوك والأنبياء، حالهم في ذلك حال الله، عند قمة الهرم التراتبي في الأنموذج الأفلاطوني المحدَث الذي لا يُشكلون في الحقيقة جزءًا منه (بسبب تعاليهم عنه)، والذي يتخذون منه مكانًا غير قابل للتبديل، ذلك أن فقدان الملكية المطلقة لن يؤدي إلا إلى الفوضى الشاملة. ولقد جرى تأكيد هذه الموضوعة التي تجعل من الخليفة خالقًا للنشاط المجتمعي - ومصدرًا للثقافة - في الخطابات الإسلامية بشكل خاص. ومن هذا ما نجده من صور عن تعالي الخليفة وتجاوزه الحدود كلها بوصفه طاقة تُنتج قوة تتحرك من خلال وسائل الطبيعة العنيفة لفرض الثقافة والنظام على البشر (على الرغم من بقائها خارج حدود هذه الثقافة على صورة ذخيرة احتياطية غير مقيدة قادرة على إنتاج تلك الثقافة والمحافظة عليها). فالخليفة هو المُرَوضُ الذي لا يمكن لجمه والمُهجنُ الضاري الذي يستمر في ممارسة العنف الأساس والضروري في عملية التصحيح التي أخضعت في الأزمنة الغابرة الفوضى وكبحت جموحها في صورة أقرب إلى حكاية الخلق البابلية في ملحمة **أنوما إليش**[66] (*Enuma Elish*) مما هي إلى أساطير الخلق الإغريقية. ويُترجم هذا في النزوات المفاجئة التي تخطر للخليفة وفي نمط الحياة المضطرب حوله؛ إنه اضطراب يُكرر اللاأخلاقية النرجسية والمتعالية للإله المطلق في القرآن والتوراة.

بعد انقضاء زمنٍ على حكمهم، عزز الخلفاء العباسيون الطاقة اللفظية الكامنة في هذا الوصفِ من خلال غيابهم، إذ إنهم لم يظهروا على الملأ مطلقًا،

---

(66) سُميت **قصة الخلق البابلية** بهذا الاسم نسبة إلى الكلمتين الأوليَين فيها (أنوما إليش). وتعتبر هذه الملحمة من أهم القصص القديمة عن خلق العالم وهي في المحصلة تمجيد للإله الكبير مردوخ. (المترجم)

وظلوا منعزلين في قصورهم التي بثوا منها قداستهم الخفية وطاقتهم الرهيبة على اصطناع العظمة. ومن بين جدران مساكنهم أسس هؤلاء الخلفاء المظاهر الاحتفالية الموغلة في التكلف لناحية الجلالة والفخامة والتي كانت تضاهي في عظمتها احتفاليات تنصيب الأباطرة في القسطنطينية، لا بل إنها كانت في بعض الأحيان تحديًا صريحًا ومتعمدًا لها؛ هنا دعونا لا ننس أيضًا انتقال الكثير من العادات البرجوازية والبروتوكولات البلاطية وعادات اللباس وضروب الترف من بغداد إلى بيزنطيا. وعمومًا، عُدّ وجود الخليفة **مقدسًا** ودُعي بالكعبة الثانية؛ أما وجه الخليفة المحجوب في الأغلب إلا عن حاشيته المقربة فقد وُصِف دائمًا بالنورانية في محاكاة لرمزية الضوء في ملكية العصور القديمة وروابطها الشمسية.

واعتُبِر بلاط الخلفاء ملاذًا آمنًا لحفظ الأرواح والثروات في أوقات الشدة، وكان قبر الخليفة في بغداد محل تبجيل وتقدير بالغ. وانتشرت موتيفات تراتبية (أو تصنيفية) وسحرية أخرى، ذلك أن الخليفة مثل أيضًا الولي والوصي على الإرث المقدس: لقد كان اللون الاحتفالي الذي يلبسه الخليفة في حفل تنصيبه (اللون الأسود الذي من المفترض أن يكون شعار الرسول) هو نفسه اللون الذي يلبسه الموظفون الرسميون خلال الحفل، الأمر الذي ميز مقام الخلافة من غيره من المقامات مع استثناء يتعلق بنوعية بعض الملابس المخصصة للخليفة من قبيل الخف الأحمر الذي يرتديه. وعندما زار ابن فضلان البلغار عند ضفة نهر الفولغا لعقد حلف معهم ضد قبائل الخزر، انحنى القائد البلغاري أمام الخلعة التي أرسِلت إليه من بغداد كما فعل صلاح الدين في القاهرة بعده بثلاثة قرون؛ تمامًا كما كان يفرض العرف والتقليد الانحناء أمام الخليفة، وكما كان البيزنطيون يؤدون مراسم التبجيل والانحناء القديمة (proskynesis) أمام الإمبراطور أو أيقونته. وعند خروجه إلى الملأ، بدءًا من تاريخ غير محدد وإنما متأخر، يلبس الخليفة عباءة الرسول (التي وصلت في أيامنا هذه إلى الملا عمر في أفغانستان، ولا أملك أي توضيح في شأن كيفية عبورها آسيا الوسطى وصولًا إليه)، ويضع إلى جانبه بعضًا من متاع الرسول، وأمامه نسخة من مصحف الخليفة الثالث عثمان بن عفان؛ لم تظهر راية الرسول إلا في القرن السادس عشر عندما اشتراها العثمانيون من سوق في دمشق واستعرضوها

أول مرة في حملة عسكرية في بلغاريا. وتم تقديس الأرض التي يمشي عليها الخليفة، أما الرسائل التي يبعث بها فتُغلى ويُشرَب ماؤها للحصول على بركة الخليفة، وأما العطايا الكريمة التي يأمر بها فقد افتقرت، على العكس من مفهوم البخت الإمبراطوري (Fortuna Augusti) عند الرومان، إلى أي بنية طقسية، ولكن، كانت عدالة الخليفة ورضاه في الواقع السبب وراء انتشار الازدهار والوفرة، وذلك بوسائل سحرية، فضلًا عن الاعتبارات الاقتصادية - الاجتماعية.

تكون الخلافة بذلك أشبه بمنصب بدئي أزلي يجد لنفسه موقعًا في تاريخ عالمي من الرمزية، وفي هذه النقطة يلتقي لاهوت التاريخ بالنظرية السياسية. لقد كان آدم بحسب القرآن خليفة الله الأول، ووكيله ورسوله ونائبه ووصيه ووريثه. وكان خلفاء بغداد ومن سبقهم خلفاء الله أيضًا وصُوَرًا لآدم تمامًا كما كانوا خلفاء خاتم الرسل محمد الذي دشن بقدومه المرحلة العالمية الأخيرة من التاريخ. ولقد نظر المسلمون عمومًا إلى هذا التاريخ بوصفه دراما رمزية كبرى يقوم النبي محمد خلالها بإعادة تلخيص جميع النبوات السابقة وجميع أشكال الحكم والسياسة الماضية، ويعمل على إعادتها إلى ظرفها الأصلي البدئي الذي يتمثل في الديانة الأصلية للبشر: الإسلام (وفي هذا صدًى لتراث قديم نجده عند أوريجانوس ويوسابيوس، وفي المفاهيم التي ظهرت في العصور القديمة المتأخرة عن الفلسفة الخالدة).

يستند التميز الذي تختص به الانعطافة الإسلامية على صعيد الملكية التوحيدية إلى نتيجة محددة لهذه القدرة المضاعفة: لقد كان الخلفاء أولًا نماذج لمحاكاة العنصر الإلهي من خلال قدراتهم الحافظة والتأسيسية، وصورًا عن هذا العنصر من خلال سيادتهم الخفية والمستترة. إنهم خلفاء الرسول وذلك بطريقة يُصورون فيها، زمنيًا، مشروعه التاريخي العالمي واصطفاء الله له، وهو ما يسمح بانتقال عوامل شخصيته الجاذبة إليهم من خلال سلالة نسبية ترتبط به برابطة دموية. وبذلك تمثل الملكية الإسلامية في إطار مؤسسة الخلافة الله مباشرة وبواسطة الحقيقة المحمدية التاريخية في الوقت عينه؛ لهذه الحقيقة بعد لاهوتي تاريخي وسلالي جينيالوجي. وبخلاف الحالة البيزنطية،

فإننا هنا أمام انتخاب - وأعيد التذكير هنا بالهبة التي يتلقاها الأباطرة وهم في أحشاء أمهاتهم - لا يتم فيه الحديث عن حلول الروح القدس في جسد زوجة الإمبراطور المطمئنة، على الرغم من أن السجل الميثولوجي يتخذ شكلًا أكثر اندفاعًا في حالة الخلفاء الفاطميين في سوريا ومصر (بين القرن العاشر والقرن الثاني عشر)، إذ آمن هؤلاء بأن أفراد سلالتهم كانوا موجودين قبل خلق العالم أطيافًا استمرت في الوجود حتى مجيء اللحظة المحددة لهم ليتجسدوا في العالم خلفاء. وآمن الشيعة الاثنا عشرية أن النُطف المادية لأئمتهم استُخرجت من ظهر آدم قبل أن يُخلق الزمن نفسه.

أخيرًا وليس آخرًا - ويُمثل هذا الأمر، بوصفه ميلًا تاريخيًا شموليًا، صلب الاختلاف الذي أود الإضاءة عليه وإن من خلال تفاصيل متفاوتة ومبهمة تحمل الكثير من عناصر المقارنة مع الملكية البيزنطية - فإن الخلفاء كانوا ورثة النبي بصورة وجب عليهم فيها مراقبة النظام الديني الذي أرساه وصيانة شريعته، وهو ما يجعل جميع الأفكار التي ترى الملك **تجسيدًا للقانون ومحركًا له** (lex animata) أمرًا يصعب تصوره (باستثناء الخلفاء الفاطميين). إن النبي رمز تاريخي عالمي، لا لأنه أكمل الحلقة العالمية الكبرى للنبوة فحسب، بل لأنه أيضًا استوعب التاريخ النبوي وارتقى به إلى مصاف البدايات الآدمية والإبراهيمية.

لقد أشرت من قبل إلى أن تميز نظام الخلافة في إطار البنى المحتملة للملكية التوحيدية يقع في التلازم بين العلاقة المباشرة وغير الزمنية مع الله من جهة، والعلاقة التاريخية التي يعبر عنها النبي من جهة أخرى. وبالنسبة إلى العلاقة الأخيرة، يمثل الخليفة في زمانه الخاص الحارس والحافظ للنظام الديني المحمدي. ولقد تعزز هذا الميل مع الزمن، خصوصًا مع اندراس الخلافة العباسية بعد سبعمئة عام من الحكم المتواصل والمتفاوت القوة والمدى على يد المغول الذين دخلوا بغداد في عام 1258م وأعدموا آخر الخلفاء. ولقد ظهرَ مثل هذا الاتجاه الرافض لإطلاق يد الحاكم والداعي إلى الاحتكام إلى القانون والشرع منذ زمن طويل بين الأوساط التقوائية والتشريعية التي عارضت الادعاءات القدسية التي تذرع بها الخلفاء.

مع بروز هذه الاتجاهات إلى العلن وتوسع نفوذ مؤسسة الكهنوت الإسلامي - وأستخدم مصطلح «الكهنوت» بتأنٍ شديد وفي سياق سوسيولوجي لا في سياق قدسي، على الرغم من أن رجال الدين المسلمين يشتركون بالطبع في ممارسة الأعمال السحرية التي تؤمن الواسطة بين الله والفرد، ويعززون في الواقع الميل إلى الإيمان بالمقدسات والطقوس والأسرار الدينية التي يفرضها النص معتبرين كلمة الله التي تتوجه إليهم السر الإلهي المقدس الوحيد الذي يجدر بهم الاستناد إليه والوثوق فيه - فإن هذه الأخيرة اكتسبت تماسكًا مؤسساتيًا متينًا انطلاقًا من القرن الثاني عشر، وذلك عندما استولت على البلاد الإسلامية أشكال مختلفة من الملكية العلمانية. ولعل أبرز ما يمكن الحديث عنه هنا هو ما سمي نظام السلطنة في الحكم والذي منح هذه المؤسسة الكهنوتية - هذه «الجماعة» وفق المعنى الذي يعبر عنه فيبر - حيزًا معتبرًا من الاستقلالية في المسائل العقائدية، بما في ذلك تلك المتعلقة بالنظام القانوني والنظام الشرعي. ومن أهم النتائج التي أعقبت هذا أن المكونات الثلاثة للتصريحات الإسلامية حول الملكية قد تفرعت وتباعدت. فبينما كانت هذه الأخيرة تمثل خطابات متجاورة في السياق نفسه، اتخذت الآن مواقع مؤسساتية مختلفة مع إعطاء السلاطين الكثير من الامتيازات الدنيوية لمنصب الخليفة إضافة إلى كثير من الروابط المجازية مع البعد الألوهي الخاص به، وذلك بطريقة جرى فيها التقليل من هذه المسائل مقارنة بما كانت عليه الحال مع الخلفاء: لقد كان السلاطين ظل الله على الأرض وطاقاته التي يحفظ بواسطتها النظام إلا أنهم لم يُمثلوا بشكل عام وجودًا مقدسًا في حد ذاته. وفي المقلب الآخر، فإن الامتياز المتمثل في اتخاذ صورة النبي في موقعه الأحادي والمطلق في وضع النظام الديني قد مُنِح إلى المؤسسة الكهنوتية بالتزامن مع إضفاء الصبغة الملكية على الاحترام والتقدير المفروضَين لشخص النبي نفسه انطلاقًا من القرن الثاني عشر. ومع انتقال جاذبية الخليفة إلى الجماعة الكهنوتية ومنحها الالتزام القانوني بالشريعة انتقلت أيضًا الجاذبية الملكية حصريًا إلى الصورة المستترة للنبي، حيث سيستقر من الآن فصاعدًا الشكل البدئي للملكية القدسية. وبينما كانت

الخلافة سابقًا تمييزًا شرعيًا تقنيًا في إطار مفهوم أعم عن الملكية، صارت هذه الأخيرة - أو نظام السلطنة - مفتقرةً إلى الامتياز الجينيالوجي الذي كان يتمتع به الخليفة ويجعل منه أنموذج محاكاةٍ للنبي كما أسلفنا مرارًا. وقد أعقب هذا التوزع للجاذبية الملكية نشوء خطابي لنوع من الكتابات الكهنوتية في مجال السياسة سمي **السياسة الشرعية**: إنه شكل من الكتابة الشرعية المستند إلى النص الديني يتناول عالم السياسة الذي تبلور في القرن الثالث عشر. وقد كان النظير الأوروبي الأمثل لهذا النوع بعد نحو أربعة قرون كتاب بوسويه *Politique tirée des propres paroles de l'Ecriture Sainte* **(التعاليم السياسية المستمدة من أقوال الكتاب المقدس)**.

إن ما قدمته إلى الآن يشبه بنحوٍ من الأنحاء الصورة النمطية المكوَّنة عن النظام الإسلامي العام ونزعته الشّرعية اللاوية، إلا أن هذه الصورة - ذات العلاقة الملتبسة والمعقدة في الحقيقة - كانت، كما آمل أن أكون قد أوضحت، تطورًا تتطلب قرونًا عدة تمهيدًا لانتزاعها من تراث الملكية في العصور القديمة. وقد سعت الحركة هذه نفسها إلى انتزاع هذه الصورة أيضًا من الملكية القدسية في حد ذاتها والتي تحولت إلى شكلٍ وثني من تبجيل القوة السلطانية المطلقة. ولعل هذه النهاية هي التي يستحضرها القارئ في ذهنه عند التفكير في هذه المسألة. وفي أي حال، فإن استمرارية عميقة ما قد وُجدت دائمًا، ولا يمكنني هنا إلا أن أقتبس من فيلسوف عظيم ومتكلم وفلكي شهير هو نصير الدين الطوسي لبرهنة هذا. ففي حديثه مع هولاكو في أثناء حصار بغداد في عام 1258م يقول الطوسي عن أوصاف الشخص الذي يدير شؤون الكون بمدد إلهي: «يُسمى شخص كهذا في اصطلاح القدماء **بالمطاع المطلق** [...] ويدعوه المحدثون **بالإمام** [...] وسماه أفلاطون سابقًا **المدبر** (oikonomos/hegemon)»[67].

(67) Naṣīr al-Dīn Muḥammad, *The Nasirean Ethics,* G. E. Wickens (trans.) (London, 1964), p. 192.

ثبت المصطلحات

المصطلح بالإنكليزية	الترجمة العربية	شرح المفهوم (في حال الحاجة)
a contrario	بالتضاد	
a fortiori	بطريق أَولى	
a simili	بالتشابه أو بالتماثل	
ab initio	منذ البداية	
abeyance	تعليق	
abrogation	نسخ	
absolutism	الشمولية المطلقة في الحكم/ الاستبداد	
absolutist	مؤيد للحكم المطلق/ مستبد	
acclamation of allegiance	البَيعة	
acculturation	مُثاقفة/ تثاقف	
achaemenids	سلالة الملوك الأخمينيين	
achronic	لازماني	
active intelligence	العقل الفعال	

ad fontes	مباشرة من النص المنبع من دون واسطة	
adonai	السيد	
adversarialism	نزعة تناحرية/ نزعة عدوانية	
aedil	المُحتَسِب في الدولة الرومانية سابقًا	
aesthetic	جمالي	
aether	الأثير	
aetiological/ etiological	سببية	
aggiornamento	تجديد/ تحديث	
agoranomos	المُحتسِب في التنظيمات الإغريقية والرومانية	
alterity	غَيرية	
amorality	لاأخلاقية	
anachronism	مفارقة تاريخية	
Anabaptism	الأنابتيسية	الاعتقاد بإعادة تجديد العماد المسيحي، عقيدة بروتستانتية ظهرت في حقبة الإصلاح الديني خصوصًا في القرن السادس عشر.
ancestral	موروث من الأجداد	
anecdotal	قصصي/ حكائي	
anima	النفس	
animist	إحيائية	
annunciation and promise	الوعد والوعيد	

ante legem	قبل الشرع	
anthropomorphic	تجسيمي	مِن المُجَسمَة
antinomian	مناقض للقانون والنظام	
antinomianism	نزعة مناهضة لسلطة القانون والدولة	ترى هذه النزعة أن الأخلاق الفردية كافية لإقامة العدالة في المجتمع وبالتالي تعتقد بعدم الحاجة إلى القانون أو السلطة. في سياق التاريخ العربي تُسمى هذه النزعة التي ظهرت عند بعض الفرق بـ «الإباحية» (بمعنى إباحة التصرف من دون قيد قانوني أو سلطوي) وتسمى هذه الجماعات بـ «أهل الإباحة»
antiquarian	أثري	
antiquarionism	منهج أثري	الاعتماد على الآثار والمكتشفات الأثرية، إلا أنه ليس مقتصرًا عليها بل يستند إلى المعرفة بالأثر المكتوب أيضًا
anti-statist	مناهض للدَولانية	
antistrophe	رد فعل عكسي	
aphoristic	حِكَمي	
apocalypse	الفتن والملاحم في آخر الزمان/ أحداث نهاية العالم	
apocrypha	كتابات مشكوك في صحتها	

	تلفيقي	apocryphal
نفي المفاهيم التي يمكن نسبتها إلى الله؛ تعريف للذات الإلهية بالسلب من خلال نفي كل ما لا يمكن أن يُنسب إليها من صفات أو أفعال	لاهوت سلبي	apophatic
	الرسالة النبوية	apostolic prophecy
	تأليه/ إضافة صفة الألوهية	apotheosize
	حِرزي	apotropaic
	استحواذ	appropriation
	أنموذج أصلي	archetype
	غير إيقاعي	arrhythmic
	غير مقيد بمكان	atopian
	ضمور/ أفول	atrophy
	النسخ	aufhebung
	ذو سيادة ذاتية	autarchic
	السيادة الذاتية	autarchy
	أصيل/ أصالة	authenticity/ authentic
	سلطوي	authoritarian
بطريقة لا تخضع فيها الكنيسة لسلطة بطريركية بل تكون كل كنيسة مستقلة عن الأخرى ولها رئيسها الخاص بها	نظام لا رأس له	autocephaly
	أصلي/ محلي	autochthonous

autocrator	أوتوقراطي/ متفرد في الحكم/ مستبد	
autonomous	مستقل/ ذاتي الحركة/ قائم بذاته	
avestan	منسوب إلى الأفيستا (الأبستاق) الكتاب المقدس عند الزرادشتية	
axiome	مُسَلّمة	
barbara	الشكل الأول للقياس الأرسطي	وهو الشكل الذي تكون فيه المقدمتان والنتيجة في صورة موجبة كلية (universal affirmative)، من قبيل القياس المعروف: المقدمة الكبرى: كل «ب» هو «ج» المقدمة الصغرى: كل «أ» هو «ب» النتيجة: كل «أ» هو «ج» فأنت ترى أن المقدمات جميعها هنا تبدأ بـ «كل»، وهي علامة الموجبة الكلية في المنطق
Basileus	السيد	لقب المسيح وأباطرة القسطنطينية في التراث اليوناني
bas-reliefs	تماثيل منقوشة على سطح أملس أو غائرة فيه	
Beatific Vision	المشاهدة/ رؤية الله مباشرة	مفهوم من اللاهوتين المسيحي والإسلامي يدور حول قدرة المؤمن على النظر إلى الله مباشرة في الجنة

becoming	الصيرورة	
Belles-Lettres	الأدب الرفيع	
biblio centric	مرتكز إلى النص	
bibliolatry	عبارة ساخرة تفيد عبادة الكتاب	
body-national	جسم قومي	
boulê	الملأ	مجلس الشيوخ في اليونان القديمة
brahman	برهمي	أحد أفراد طبقة الكهنوت العليا في الديانة الهندوسية
brahmanism	البرهمية	عقيدة رجال الدين والمؤمنين الهندوس
Caesarism	القيصرية	
Caesaropapism	قيصرية بابوية	
Canon law	القانون الكَنَسي	
canonize	تطويب	
casuistry	التحايل الشرعي	
catechism	تلقين شفهي	
catenae	سند روائي	
cathars	أتقياء/ متطهرون/ الكاثاريون	
cathexis	توظيف	
catholic	جامع/ كاثوليكي	
Catholicism	الكَثلَكة/ المذهب الكاثوليكي	
causality	سببية	

	العلة	cause
	يقين	certainty
الاعتقاد بأن المسيح سيحكم الأرض ألف عام	مذهب الألفية	Chiliasm
	شعوذة	Charlatanism
	تنصير/ التحول إلى المسيحية/ إضفاء الطابع المسيحي	Christianization
	محاكاة المسيح/ تقليد شخصية المسيح ومحاكاتها	Christomimesis
	السيد المسيح	Christus Domini
	الحوليات	chronicles
	سجل كرونوغرافي: سجل زمني تسلسلي/ آلة للتعبير عن قياس الوقت من خلال ترسيمه في مخطط بياني	chronograph
	تسجيل الوقت أو الزمان	chronography
	متسلسل/ كرونولوجي/ مرتب زمنيًا	chronological
	آلة لقياس الوقت/ الكرونومتر	chronometer
	قياس الزمن	chronometry
	مُلتَهِم للزمن	chronophagous
	الإطار الزماني- المكاني	chronotop

chthonian	مرتبط بالعالم السفلي/ مرتبط بالأرواح والجن	
circumambulation	الطواف	
clerical	إكليركي (من الإكليروس)	
clio	مصدر الإلهام التاريخي في الميثولوجيا اليونانية	
cocaienesque idyll	نشوة خارج المكان	
commensurability	تناسب/ توافق	
communal moralism	الأخلاقية الأهلية	
communitarianism	الجماعاتية، النزعة الأهلية، الاعتماد على الجماعة الأهلية	نزعة ترى في الجماعة المحلية كيانًا ديناميًا قائمًا بذاته وقادرًا على رعاية مصالحه بعيدًا عن الدولة، وربما تكون مصلحة الجماعة معاداة الدولة ومناهضة سلطتها
concatenation	ترابط	
conclusiveness	القطع	
concomitance	تلازم	
concordant	متواتر	
concordia discordantium canonum	تواتر الشرائع المختلفة	هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من القوانين الشرعية التي وضعها غراتيان في القرن الميلادي الثاني عشر. وهو يُعد من النصوص الأساسية التي تشكل «مجموعة القوانين الشرعية للكنيسة» corpus juris canonici، ولا سيما في الكنائس الكاثوليكية الرومانية

	أمير حرب	condottieri
بشكل عام: كَون الشيء موافقًا للقانون أو الشريعة/ قانونية الشيء	موافقة الكتب المقدسة	cononicity
	بنائي	constructivist
	الاتحاد في الجوهر	consubstantiality
	التعاصر	contemporaneity
	قولبة الشيء في سياق النص تحليليًا	contextualization
	تجاور	contiguity
	التعاقدية	contractualism
	التمييز بالتضاد	contradistinction
	رابط	copula
	لب	core
	التشاركية/ التعاونية	corporatism
	الشكلانية التعاونية	corporative formalism
	حُكم العالم	cosmocracy
	تصوركوزمولوجي، تصور الكون	cosmography
	نزعة عالمية/ الكوزموبوليتية	cosmopolitism
	متطابق	coterminous
	مجاور/ على مقربة	coterminously

culturalism	الثقافوية	تعريف الأفراد وتمييزهم على أساس انتمائهم إلى ثقافة معينة، وهذه الأخيرة تُشكل جسمًا عضويًا واحدًا مغلقًا يأسر هذا الفرد ويمنعه من الخروج، ويفرض عليه تشكيل نفسه وتحقيق ذاته وإدراكها وفق معايير هذه الثقافة. وتنطوي الثقافوية أيضًا على فكرة أسبقية «الثقافة» وأحقيتها على حساب حقوق الفرد ومكتسباته
cumulative	تراكمية	
date	ميقات/ تاريخ	
de facto	بمقتضى الواقع	
de jure	بمقتضى القانون	
decree	أحكام أو مراسيم	
decrepitude	تداعٍ/ تهالك	
demiurgical	خَلقي/ بارِئي	
demotic	شعبي	
demythologization	نزع الصفة الأسطورية	
de-provincialization	فض النزعة المحلية الضيقة/ التحلل من العصبية المحلية	
desemiotisation	فك الشيفرة السيميائية	
desideratum (pl. desiderata)	عنصر ضروري	

desuetude	بطلان الجدوى	
determinism	حتمية/ جبرية	
deuteronomy	سفر تثنية الاشتراع	
dharma	دهرم: مبدأ انتظام الكون	الشرع بالمفهوم الهندوسي والبوذي
diachronic	زمني/ تعاقبي/ تطوري	
dicta	الأقوال المأثورة	
didactic	تعليمي	
deistic	ألوهي	نسبة إلى مذهب الألوهة اللاديني في القرنين 18 و19
differentia	الفصل المقوم/ العلامة المُميِّزة	
differentialism	نزعة التمييز والتفريق	
discretionary	اجتهادي	
dissipative	المبَدِّد	
divinity	الألوهة	الاعتقاد بوجود إله واحد، أو أكثر، والإيمان بضرورة تقديم فروض العبادة له
doctrine of separation	عقيدة الانفصال	مجموعة من الأفكار المنتشرة بين مجموعات بروتستانتية تقضي بوجوب انفصال رعية الكنيسة عن «العالم الخارجي» المليء بالملوثات الدنيوية الضارة بالإيمان (ومنه أيضًا ممارسة الخوارج قديمًا، ومفهوم الهجرة المعاصر)

dogma	دوغما/ عقيدة	
Donatio-Constantini	منحة الإمبراطور قسطنطين	إشارة إلى وثيقة نُسبت إلى الإمبراطور قسطنطين الأول وبموجبها نقل صلاحياته الدنيوية بالكامل إلى بابا روما، وقد كثر استخدام نص هذه الوثيقة للمطالبة بتوسيع النفوذ السياسي للكنيسة، إلى أن جاء لورنزو فالا، وهو من أعلام النقد التاريخي في عصر النهضة، وأثبت أن الوثيقة مزورة ومنحولة على قسطنطين، وذلك في أعماله النقدية حول القرن الخامس عشر في إيطاليا الذي يُصطلح على تسميته quattrocento
doxography	كتابة تاريخ العقائد والأفكار الدينية	
doxology	الحمدَلة/ التحميد للخالق/ ترانيم الحمد	
drift	نزوع	
ecclesiastical	كنسي/ إكليركي	
ecclesiology	اللاهوت الكنسي	لاهوت بناء المؤسسة الدينية
ecumenical	مسكوني/ جامع	المسكونية في المسيحية نزعة تهدف إلى توحيد الكنائس أو المذاهب المسيحية. ولذلك تسمى اللقاءات التي يعقدها كبار رجال الدين المسيحيين ويكون موضوعها عقائديًا بالمجمعات المسكونية

	مساواتي	egalitarian
	مساواتية (تحديدًا تساوي الجميع في اعتلاء العرش)	egalitarianism
	الأنا	ego
	نزعة تعاطفية/ تعاطف	einfuhling
	مجلس عام أو كنيسة	ékkléssia
	العَلِي/ الإله الأعلى	el elyon
	رثائي	elegiac
	فيض	emanation
	إمبيريقي/ تجريبي	empirical
	تثقيف/ ترسيخ ثقافي	enculturated
	داخلي المنشأ	endogenetic/ endogenic
	مفهوم الكمال الأرسطي	entelechy
	قصة الخلق البابلية	Enuma Elish
	نقشي	epigraphic
	علم النقوش/ نقش	epigraphy
	الظهور الأول للمسيح	epiphaneia
	ظاهرة ثانوية	epiphenomenon
	إبيستيمولوجيا	epistemology
	رسالة	epistle
	فن الترسل	epistolary literature

epithet	لقب/ كنية	
Erbefeindschaften	عداوة تقليدية متوارثة	
eschatology	أخروية/ الإيمان بالآخرة	
esoteric	باطني	
esotericist	باطني	
esprit de clan	روح الجماعة/ روح العشيرة	
etatism	دَولانية	نزعة إلى قيام الدولة وبسط سلطتها ونفوذها في إطار العمل على توحيد مكوناتها ودمجها في مشروع سلطوي واحد
ethereal	أثيري	
etheriality	أثيرية	
ethnology	إثنولوجي	
ethnographical	اثنوغرافي	
ethos	خُلُق/ إيثوس	
euphemism	التورية	وقد يعني تلطيف المعنى وتخفيف دلالته
evergetism/ euergetism	نظام المكرمات الاجتماعية	
evolutionism	التطورية	
ex eventu	أحداث واقعة/ منتهية/ تامة	
ex nihilo	من العدم	
exempla	عِبَر	
exemplum	مثال/ عبرة	

exorcism	استخراج الأرواح الشريرة	
exoticism	الغرائبية	
fetishistic	صَنَمي	
fideism	مذهب الوقف في اللاهوت «بلا كيف»	بمعنى الإيمان الشديد وتغليب الإيمان على العقل
Figura Christi	صورة المسيح	
finality	غائية	
flaminus	كهنة الآلهة الرومانية القديمة	
fortleben	أثر/ استبقاء	
Fortuna	إلهة الثروة والحظ عند الرومان	
foundationalism	تأسيسية أصولية	
Frea	إلهة الحب والجمال الاسكندنافية والجرمانية	
Fortuna Augusti	بخت الإمبراطور	
fundementalism	أصولية	
Geist	روح	
gematric	متعلق بحساب الجُمل القديم	حساب الجُمل هو الحساب الذي يتم فيه إعطاء قيمة عددية للحروف والكلمات والجمل في سياق سحري
Gemeinschaft	جماعة	
geonim	جاؤونيم	رؤساء الطوائف الدينية اليهودية

Giftstol	واهب النعم الإلهية/ «الواهب» من أسماء الله	
gladius	السيف	
gloss	حاشية	
gnomological	منسوب إلى كِتابة الأقوال والحِكَم والقواعد الاجتماعية العامة	
Gospel	الإنجيل	
grammatikoi	النحاة/ المدرسين	
grandee	السادة	
habitus	هابيتوس/ التطبّع بالبيئة الاجتماعية	
haggadic	نسبة إلى الهاغادا	الهاغادا نص يهودي تقليدي يحكي قصة الخروج من مصر
halakhic	الشرعي	
heathenish	وثني	
hegemony	هيمنة	
Heilsgeschichte	تاريخ الخلاص	
hellenestic	هيلينستي	
hellenic	هيليني	
henotheism	هينوثية	عبادة إله واحد مع قبول وجود آلهة أخرى
Heraclid	هِرقِلي	
heresiography	كتب الفرق والملل والنحل	

hermeneutical	هرمنوطيقي/ تأويلي	
heuristic	استكشافي	
hiereus	المقدس	
historiography	التأريخ/ كتابة التاريخ	
historism	المذهب التاريخي/ تاريخانية/ نزعة تاريخية	الاتجاه الذي يذهب إلى أنه لا يمكن فهم الأفكار أو الأحداث أو الإنجازات إلا في سياق شروطها التاريخية
historize	جعل الشيء تاريخيًا	إضفاء صفة التاريخية على شيء ما
Hobbesian	منسوب إلى توماس هوبز	أيد هوبز المَلَكية المطلقة واعتبرها الحل الوحيد لفض النزاعات لا سيما تلك التي تنتج عن أنانية البشر وأطماعهم
holism	مذهب الكلية	نزعة في الطبيعة إلى التشكل في مجموعات تامة تتفوق على مجموع العناصر المكونة لها. وفي السياق الأنثروبولوجي تعني إبراز الكلية الاجتماعية وإهمال الفرد الإنساني وإخضاعه لحاجات تلك
homeostasis	ضبط ذاتي/ استتباب	استقرار الثوابت الفيزيولوجية عند الأحياء
homeostatic	متجانس/ ساكن	
homiletic	وعظي	
homo Islamicus	الإنسان الإسلامي	
homogenizing	تجانسي/ مُجانِس	
humanism	إنسانوية/ نزعة الأنسنة	

	إنسانوي	humanitarian
	مبالغة	hyperbole
	تلاحم فائق	hyper-coherence
	فوق اجتماعي	hypersocial
	أيقوني	iconic
شهد التاريخ البيزنطي ظهور حركة دينية مدعومة من السلطات الإمبراطورية سعت إلى معاداة تقليد عبادة الأيقونات وتبجيلها خصوصًا في الكنائس ودور العبادة المهمة. والتسمية التي عرفت بها هذه الحركة (iconoclasm) تعني حرفيًّا تحطيم الأيقونات	معاداة الأيقونات الدينية	iconoclasm (iconoclast)
	التصوير الأيقوني	iconography
	الفكرة/ المثال	idée
	الحمقى والمغفلين/ العوام	idiota, idiotês
	محاكاة المسيح	imitatio Christi
	محايث/ ملازِم غير مفارق	immanentist
التنزه عن الخطأ والنقص	الكمالية	impeccability
	تعويذي	incantatory
	منطوٍ على ذاته	incarvatus in se

incommensurability	لا قياسية/ عدم إمكانية القياس	استحالة المقارنة بين براديغمين أو نظرتين كونيتين بسبب حالة الانقطاع والانفصال بينهما وعدم وجود قواسم مشتركة
incompatibility	تنافر/ لاتساوق	عدم القدرة على مقارنة شيئَين
inconsequentiality	عدم الترابط منطقيًا/ انعدام الاتساق	
indeterminacy	لاتحديد/ لاحتمية/ لاتعين	
index/amara	أمارة	
indexical	تأشيري	
ineffable	ممتنع الوصف	
instrumentalization	أداتية	
integralism	نزعة تكاملية/ تصحيحية	
integralist fundamentalism	الأصولية الكلية	
interpellation	استنطاق	
interiorization	استبطان	
internationalism	نزعة التدويل/ أممية	
interpretatio Christiana	تأويل مسيحي	
interpretatio Islamica	تأويل إسلامي	
inter-textual	متعلق بالتناص/ تداخل نصي	
intuitionism	حدسانية	
ipsissima verba	القول الحرفي لله	

ipso facto	في طبيعة الحال/ بحكم الواقع	
irredentism	انضمامية	سياسة تقوم على محاولة الدولة استرداد أراضٍ مجاورة لحدودها بدعوى وجودٍ صلاتٍ عرقية وتاريخية
irredentist	انضمامي	
islamicity	كون الشيء إسلاميًا	
islamdom	دار الإسلام/ العالم الإسلامي	
Islamism	الإسلاموية/ نزعة إسلامية	
ius gentium	قانون أهلي (تمييزًا له من القانون الروماني)	
ius civile	قانون مدني	
Jacobinism	اليعقوبية	
juridicial oracle	نبوءة فقهية – قضائية	
jurisconsult	الفقيه	
Kadijustiz	عدالة القاضي	
kaliuaga	المرحلة الرابعة من نهاية العالم في الأساطير الفلسفية الهندوسية	
karaite Judaism	اليهودية القرائية/ القراءتية	تيار في اليهودية يؤمِن بالتوراة المكتوبة فقط كمصدر للوحي الإلهي ويُعارض دراسة التوراة شفاهة ولا يقبل تفاسير الحاخامات لها
kinesis	حركة	

koine	لغة مشتركة معيارية	
Kulturkreise	الدوائر الثقافية	
Kyrios	الرب السيد	اسم يوناني أطلق على آلهة الإغريق سابقًا وعلى بعض أباطرتهم وعلى الله والمسيح في المسيحية
latitudinarian	متحرر	
Lebenphilosophie	فلسفة حياة	مدرسة فلسفية من القرن التاسع عشر ترى أن معنى الحياة وقيمتها وهدفها تشكل حيز عمل الفلسفة. ومن أعلامها البارزين في سياقنا هنا دلتاي
legalism	نزعة قانونية تشريعية محورها سن القوانين	
legatee	الوريث	
legitimism	نزعة تؤمن بالسلطة الملكية/ الشرعية/ نزعة الاحتكام إلى القانون	
lethargic	سباتي/ خمول	
levitical	لاوي/ شرعي	
Leviticus	سفر اللاويين	
lex animata/nomos empsychos	التجسيد الحي للقانون والناموس	
libertinism	الإباحية	
libidinousness	الشبق	
licentiousness	إباحية	

life-world	عالم حياة	
limitrophic	محاذٍ	
litany	ابتهال	
litmus-test	محك الاختبار	العامل الأساس في أي اختبار
liturgical	طقسي/ شعائري	
locus classicus	نص مرجعي يكون عادة كلاسيكيًا	
logia	أقوال المسيح التي لم تثبتها الأناجيل	الأحاديث المنسوبة إلى المسيح
logocentric	متمحور حول اللغة	
logocracy	إعطاء السلطة العليا للنص/ حاكمية النص	
logolatry	عبادة النص	العناية المفرطة بالكلمات والمفردات والألفاظ والانشغال بها
logo-manical	مهووس بالتسميات والأسماء	
logos	لوغوس/ منطق/ معرفة	
logothesis	تأسيس باللغة	
logolatric	تعبدي بالنص	تمسك أعمى بصدقية الكلام الذي يقوله النص من دون التحقيق فيه
Magna Graecia	اليونان الكبرى	
make-believe	وهم/ تخيل	
manichaean	مانوي/ منتسب إلى المانوية	

manichaen	مانوي	
manna	المن والسلوى	
mantic	تنبؤي/ تكهني	
Mecelle	مجلة الأحكام العدلية العثمانية	صدرت هذه المجلة في ستة عشر مجلدًا بين عامي 1869 و1876م في عهد السلطان عبد المجيد، وتنوعت أبوابها ما بين البيوع والإيجارات والعقود والوكالات والفُتيا والقضاء. وكانت أولى محاولات تقنين الشريعة الإسلامية
medievialism	الهوس بالعصور الوسطى/ استلهام العصور الوسطى	
mendicant friars	أخويات رهبانية أنكرت الملكية الفردية والعامة واستندت إلى صدقات الناس	
mesmerism	التنويم المغناطيسي	
messianic	خلاصي/ مسيحاني	
messianism	المذهب الخلاصي/ خلاصية/ مسيحانية	مذهب يؤمن بوجود مخلص يظهر في آخر الزمان قبل نهاية التاريخ
meta language	لغة عليا/ لغة فوقية/ ما فوق لغوي/ ما بعد لغوي	
meta legal	ما بعد فقهي	
meta-koranic	ما بعد قرآني	

meta-legal	ما بعد قانوني/ قانوني أعلى	
metamorphose	تغير الشكل أو الصورة/ التصور/ الانمساخ	الخروج من صورة شكلية والدخول في أخرى
meta-narrative	سرد فوقي	ما بعد سردي/ ما فوق سردي
meta-text	نص فوقي	
meta-textual	فوقية نصية	
metatheory	نظرية عليا	نظرية للنظرية
metonym	كناية	
metropolitum	مركزي	
miht, craefte, maegan	القوة، القدرة، العظمة/ المُلك، الرعاية، الحكم	
militarism	عَسكَرة/ نزعة تؤمن بالقوة العسكرية	
mimesis	محاكاة	
mimetic	قائم على المحاكاة أو التقليد	
mirabilia	عجائب/ غرائب	
Mishnah	الدراسة الشفوية للشريعة اليهودية	تفاسير التوراة التي احتوى عليها التلمود
misogyny	نزعة بغض النساء	
monocratic	مستأثر/ مستبد	
monological	أحادي المقصد	
monotheism	عقيدة التوحيد/ التوحيدية	

morphology	مورفولوجيا/ التشكل والتكون	
motif	موتيف	
motifemes	عنصر وظيفي ونمطي في القصة	
mundane	دنيوي	
mutatis mutandis	بعد إجراء التعديلات اللازمة	
mystagogue	متصوف/ ذو نزعة باطنية	
mystagogic	منسوب إلى تعليم الأسرار في القداديس	
mythopraxis	ممارسة الأسطورة	استخدام المفاهيم الأسطورية والأنماط الخرافية أساسًا في فهم الأحداث والوقائع واستيعابها. إنها إقحام الأساطير في عالم الواقع
mythos	الأسطورة/ العامل الأسطوري	
narcissist	نرجسي	
nativism	أهلانية	سياسة المدافعة عن السكان الأصليين ضد المهاجرين الجدد
Natural Law	القانون الطبيعي	
ne varietur	من دون تغيير/ في حالة استقرار	
néant actif	عدم فاعل	
necrology	أحداث الموت	
neo-conservatism	المنهج المحافظ المحدَث	

neo-romanticism	رومانسية محدَثة	
nihilistic	عدمي	
nomen agentis	اسم الفاعل	
nominalist	اسمي/ اسماني	
nomocratic	ميال إلى التقيد بالقوانين والشرائع ورافض للإدارة المطلقة والاعتباطية في الحكم	
nomos	قانون	
nomothete	الشارع	
nomothetic	واضع للشرع	
norma normans	ناموس النواميس	القانون الحاكم على كل القوانين والضابط لها (the norming norm)
norma normata	القاعدة المرعية الإجراء	القانون المبرم المفروض (a norm which is normed)
Numbers	سفر العدد	
numismatics	دراسة المسكوكات	
objectification	تشييء	
obscuratism	ظلامية فكرية	
oecumenical	مسكوني/ جامع	
oikonomos/ hegemon	المُدَبِّر	
oneiromancy	التنبؤ استنادًا إلى الأحلام	
ontinomian	نزعة الإباحة بمعنى مخالفة القوانين والشرائع	

ontogenesis	تطور الكائن الحي ونشوؤه	
oratory	خطابة	
orchestral	انتظام تناغمي شبيه بانتظام الأوركسترا	
organicist	متبنٍ للنظرية العضوية/ عضّوانِي	النظرية العضوية تعني النظر إلى المجتمع كما لو كان جسمًا عضويًا حيًا تتكامل وظائف أعضائه معًا
organicism	عضوية/ عضوانية	
organismic	عضوي	
orthodox	قويم/ أرثوذكسي/ سني	
orthopraxy	السلوك على الصراط المستقيم	
orthos logos	منطق قويم	
otherness	غَيرية	
overcode	الإفراط في الترميز	
palaeo-Islamic period	الحقبة الإسلامية المتقدمة/ صدر الإسلام	
Pantocrator	الضابط الكُل	
parable	الحكايات الرمزية/ المَثَل القرآني	
Paraclete	فارقليط	
paradigm	براديغم/ أنموذج معياري	
paradigmatic	براديغمي/ أنموذجي	
para-logical	شِبه المنطقي	

Paris commune	كومونة باريس	كومونة باريس (commune de paris) هي الحكومة الثورية المحلية التي تشكلت في باريس عقب الهزيمة الفرنسية في الحرب مع بروسيا. ولم تدم هذه الحركة طويلاً إذ سرعان ما تم إخمادها، دمويًّا، على يد الجمعية العمومية الفرنسية آنذاك. وتعد هذه الحركة أول ثورة اشتراكية بروليتارية ضد الأنظمة الرأسمالية، وما زال بعض الاشتراكيين اليوم يحيون ذكراها سنويًا
parody	تهكم ساخر	
parousia	القدوم الثاني للمسيح	
parsang	فرسخ	
parthenogenesis	التوالد البكري/ التوالد العذري بلا أب وأم ومن دون اتصالهما جسديًا وعضويًا	
pathos	شفقة	
patrimonialism	نزعة تراثية	
patristic	بطريركي	متعلق بآباء الكنيسة
patristic period	عهد آباء الكنيسة	
Pax Augusti/ Pax Romana	سلام أغسطس/ السلام الروماني	
Pentateuch	الأسفار الخمسة الأولى من العهد القديم (التوراة)	كتب الشريعة الخمسة/ أسفار موسى

performative	أدائي/ إنجازي/ إنشائي	
performative statements	أقوال إنشائية	
pericope	مقطع بلاغي من نص قديم خصوصًا الإنجيل	
periodization	تحقيب/ تصنيف الحقب التاريخية وتصنيفها	
perspectivism	منظورية	
pantheism	مذهب وحدة الوجود	في بعض السياقات الصوفية قد يعني الحلولية
philogenetic	مرتبط بالنشوء والتطور	
phrenology	الفراسة	
phylarchy	حكم القبيلة	
phylogenesis	تطور الأعراق ونشوؤها	
physiognomy	علم الفراسة	
pietistic	تقوائي	
plebian	شعبوي/ عامي	
politikē technē	فن الحكم والإدارة/ فن السياسة	
polyarchy	نظام حكم متعدد الرؤساء	على نقيض المَلَكية (monarchy)
polyphonic	متعدد الصوت	
polysemy	تعدد الدلالة أو المعنى	وقد تعني التباس معنى الكلمة الواحدة واختلاف مدلولها بحسب السياق
polyvalence	احتمال أوجه متعددة	

Pontifex	الحبر الأقدس/ الكاهن الأول	
pontifical	بابوي/ أسقفي	
parousia	القدوم الثاني للمسيح	
porphyrogennetoi	المولودون في الأرجوان	
positivism	المنهج الوضعي	
positivist	وضعي	
potestas ligendi et solvendi	أهل الحل والعقد	
pottery	الفخاريات	
praefiguratio ecclesiae	صورة مسبقة عن الكنيسة	
praetorian	بريتوري	نسبة إلى الجندي في الحرس الملكي الروماني/ رعاة السلاطين
pragmatics	براغماتيات	
primordialism/ perennialism	برينيالية/ البراءة الأصلية	
primitivism	فطرانية/ بدائية	
primus inter pares	المُقَدمُ على متساويين/ الأفضل بين أقرانٍ متكافئين	
princeps	الأمير	
principle of sufficient reason	مبدأ العلة الكافية	ضرورة وجود سبب كافٍ يفسر وقوع شيء ما
Prinzip	المبدأ	
pro et contra	مع وضد	
probabilism	منهج احتمالي	

problematization	إشكال على/ أشكَلَة	
procrustean	بروكرستي	التفصيل على مقاس مسبق
progressivist	تقدمي	
projection	إسقاط	
proleptic	توقعي/ تنبؤي	
Promethean ethos	الروح البروميثيوسية/ روح مبتكرة	نسبة إلى الأسطورة اليونانية القديمة التي تقول إن بروميثيوس أحد الجبابرة سرق النار من إله السماء فعاقبته الآلهة. ويُستخدم الوصف للحديث عن حالة من الإبداع أو الابتكار الذي يتحدى فيه المبدع المسار العام السائد
prophetology	علم النبوة	
proskynesis	الانحناء/ السجود	في الأصل عادة قديمة تتمثل في الانحناء لأفراد الطبقات الاجتماعية العليا
prospectus	بيان	
protological	متعلق بدراسة أصول الأشياء والنماذج الأولى	
protology	دراسة أصول الأشياء والنماذج الأولى	
proto-nationalism	قومية مبكرة	
proto-philological	فيلولوجي في المقام الأول	
protoplasm	الجبلة الأولى/ المادة الأَسَاسية لحياة الكائن الحي	
prototype	أنموذج بدئي	

protracted	طويل متمدد	
providence	العناية الإلهية	
pseudepigraphic	منحول على النص	في الأصل: مجموعة من الكتابات التي نُسبت إلى الإنجيل لكنها في الواقع منحولة عليه
pseudomorph	زائف	
puritanism	الطُهرانية/ البيوريتارنية	نزعة مسيحية بروتستانتية دعت في أواخر القرن السادس عشر إلى التمسك بالأخلاق الحميدة والفضائل والتخلي عن الشهوات والرغبات، ثم انتقلت إلى أميركا الشمالية في القرن التاسع عشر وصارت ذات مرجعية أخلاقية عليا
Qabalah	كابالا	مذهب تفسير الكتاب المقدس عند أحبار اليهود الذي يفترض وجود معنى لكل حرف من حروف النص
qua	بوصفه	
quasi-divinization	تأليه ظاهري	
Quattrocento	القرن الخامس عشر في إيطاليا	
quietism	مذهب السكينية	في الأصل مذهب صوفي تأملي مسيحي يقوم على الطمأنينة النفسية

rabbinical	حاخامي/ رباني	تيار مخالف لليهودية القرائية، ويسمى أحيانًا بالعبرية المتأخرة ويمتاز بتراثه الشفهي المنقول حول التعاليم والشرائع اليهودية. ارتبط بشكل أساسي بالحاخامات ورجال الدين وأحبار اليهود
rabbinise	تحويل الشيء ليكون حاخاميًا	
raison d'être	مبرر الوجود	
ratio	منطق/ عقل/ سبب	
ratio legis	العلة الفقهية	وقد تأتي بمعنى النظرية القانونية التي تقوم على أساسها القوانين والتشريعات
recension	تنقيح نص قديم	
recidivism	انتكاسية/ ارتكاسية	
recidivist	ارتكاسي/ عائد إلى الخطيئة	
recitational	إنشادي/ متعلق بالتلاوة	
re-enactments	إعادة صياغة السنن/ إعادة تأكيدها	
regnum	المَلَكية	
republicanism	مذهب جمهوري	
republicanist	جمهوري	
res republica	المصالح العامة	
restauratio ad integrum	استعادة الظرف الأصلي	
revanchist	انتقامي	

ritualism	طقوسية/ شعائرية	
Romanitas	الأصالة الرومانية	مجموعة النواميس والأعراف والتقاليد والمفاهيم والممارسات الاجتماعية التي كان الرومان يعتبرونها خاصة بهم ومحددة لهويتهم
Romanity	الروح الرومانية/ القيم الرومانية	
rulership	الحُكم	
sacerdotal	كهنوتي	
Şacerdoticem	الكهنوت	
sacerdotium	سلطة الكهنوت	
sacral	قدسي	
sacrament	سر مقدس/ شعيرة طقسية مقدسة	
sacramental	قدسي/ طقسي	
sacramentalism	الميل إلى الإيمان بالمقدسات والأعمال الطقسية والأسرار الدينية	
sacrificial	قرباني/ ذبائحي	
sanctimonious	مُراءٍ/ منافق/ مُدعٍ التقوى والورع	
sans pareil	منقطع النظير	
satrap	مرزبان	حاكم ولاية فارسية
scepticism	شكوكية/ مذهب تشكيكي	
schemata	مخطط	

schematization	تمثيلات تعميمية/ وضع التخطيطات	
scholastic	سكولائي/ مدرَسي	
schriftum	الأدب	
sclerosis	جمود/ خشبية/ تخثر	
scripturalism	تيار كتابي	
sedition	الحِرابة	
seleucids	السلوقيون	
semiosis	الإشارة التي تحمل الدلالة أو المعنى	
semiotics	سيميائية	
sensuality	شهوانية/ اعتماد كبير على الحس	
sententious	وعظي مُمِل	
sentualist	حسي	
seriality	التسلسل	
Shaddai	المقتدر	
sharecropping	مزارعة	
sibylline	تكهني	
signified	المدلول	
signifier	الدال	
simulacra	محاكاة	
single-stranded	أحادي الاتجاه	
Sitz im Leben	التموضع في حياة ما	العيش في الظروف الحياتية للحالة التي يجري فحصها أو دراستها

social stratification	التراصف الاجتماعي/ تراصف الطبقات الاجتماعية	
sociality	الاجتماعية/ العيش الاجتماعي	
societal	مُجتمعي	
sociologies	اجتماعيات/ سوسيولوجيات	
sodality	جماعة/ جمعية خيرية	
Sol Invictus	إله الشمس	
sola sancta scriptura	أصولية: الاقتصار على النص	
solipsistic	ضمن حدود الأنا/ مُتَوحِدي	solipsisme: نزعة الأنوية أي التفكير بـ «الأنا» دائمًا
soteriological	خلاصي	
spatialization	مَوضَعة/ تحييز	
state of mind	حالة ذهنية	
status group	جماعات المكانة/ الطوائف الاجتماعية	مفهوم وضعه عالم الاجتماع ماكس فيبر ويقصد به تلك الجماعات التي يتكتل أفرادها بعضهم إلى بعض بناءً لتشاركهم إحدى صفات «الشرف» أو «المكانة الاجتماعية» الواحدة عوضًا عن أن يكون هذا الاجتماع مستندًا إلى طبقتهم الاقتصادية مثلًا
status quo	ستاتيكو/ ثبات الوضع الراهن	
stenographic	اختزالي	

stoic	رواقي	
stoicism	الرواقية	
sub specie aeteritatis	متخذًا جانبًا من جوانب الخلود	
subordinationism	اتجاه التبعية أو الإخضاعية	فكرة من اللاهوت المسيحي تربط الابن والروح القدس بالآب من حيث الطبيعة والوجود
substantive	جوهري	
sui generis	فريد من نوعه	
sultanism	السَلطنة	نظام الحكم الذي يقوم على وجود سلطان حاكم (السلطة بالمعنى العلماني)
summary dismissal	الحكم على الشيء من دون تفحصه كاملًا/ الفصل من دون سابق إنذار	
super-ego	الأنا العليا	
super-ordination	تنصيب فوقي للحاكم أو الملك	تراتب
supra-historical	فوق-تاريخي	
surreal	سريالي	
sustained	مبرهَن	
syncretistic	توفيقي	
synecdoche	مجاز مرسَل	
syneidesis	الحكم الأخلاقي المستند إلى مبدأ كلي	
syntagmatic	تراتبي	

systemic	منظومي/ نسقي	
taxonomy	تصنيف	
temporality	الزمنية	
termini	حد	
textualization	صياغة الفكرة أو المفهوم في قالب نصي	
textus receptus	نص متوارث	النص الذي يُعتقَد بأصالته ويتم تلقيه على هذا الأساس من دون تشكيك أو ريبة
textualism	التعلق الشديد بالنص	
thaumaturgical	مرتبط بالشعوذة	
thematic	موضوعاتي	
theocracy	ثيوقراطية/ الحكم الديني	
theodicy	الربوبية	
theologocentrism	متمحور حول اللاهوت	
theophoric	الحامل لاسم إلهي	
theos hypsistos	الرب الأعلى	
timelessness	لازمانية	
toing and froing	التردد بين رأيَين/ المد والجزر	
tokenistic	رمزي	
topos	موضوع متكرر/ رَوْسَم	
topology	طوبولوجيا	دراسة الخصائص غير الكمية للأشكال الهندسية

toponymy	علم أسماء المواقع الجغرافية	
tosefists	مجموعة التعليقات القروسطية على التوراة	
traditionalism	تقليدية	
transcendental	متعالٍ/ متسامٍ/ متجاوِز	
transhistorique	عابر للتاريخ	
translation	انتقال/ تحول	
trans-substantiality	العابر للجوهرية	
triumphalism	استعلائية/ نزعة فوقية ناشئة عن حالة انتصار	
Triune	ثالوثي	
tropes	صور بلاغية/ استعارات مجازية	
typology	التصنيف/ دراسة الرموز في الكتاب المقدس	
Typus Christi	رمز المسيح	
ubiquitiy	كُلية الوجود	وجود الشيء في كل مكان
undercode	ضعف الترميز	
universal affirmative	الموجِبة الكلية	
universalism	نزعة كونية	
unregenerate	ميؤوس منه	
ur-	بادئة ألمانية بمعنى أصلي أو بدائي	
Urmensh	الإنسان البدائي/ أول أشكال الإنسانية	

	الرموز النبوية الأولى	ur-prophetic emblems
	نص أصلي/ نص أولي	urtext
	يوتوبيا	utopia
	تنبؤي/ تكهني	vatic
	الإخبار عن الحدث بعد وقوعه	vaticinum ex eventu
	الكتاب الهندوسي المقدس	Vedas
	مؤثر اغترابي	Verfremdungseffekt
	الماضي	Vergangenheit
	أرجحية	verisimilitude
	إدراك/ فهم	Verstehen
	منسوب إلى العهد القديم	veterotestamental
	الحيوية	vitalism
	روح الشعب	Volksgeist
	صوت الله	vox Dei
	صوت الشعب	vox populi
	استراق النظر	voyeurism
	أدنى الطبقات الاجتماعية	vulgus
	دراسة رؤى العالم	Weltanschauungslehre
	رؤية العالم	Weltanschauung

Weltschmerz	القلق الوجودي	
Wesenslehre	الماهوية	
worshipful	مُعَظم/ له صفة عبادية/ تعبدي	
xwarra	المجد	
Yeshiva	يشيفوت أو يشيفا	اسم يطلق على مدارس الشريعة والتلمود اليهودية
yugas and kalpas	العصور والحلقات الزمنية في التصورات الهندوسية	
zweckrational	ذو غاية ومقصد	

المراجع

1 - العربية

الآمدي، علي بن أبي علي. **الإحكام في أصول الأحكام**. القاهرة، 1914.

ابن الأثير، عز الدين. **الكامل في التاريخ**. تحقيق كارلوس يوهانس تورنبرغ. بيروت، 1965-1966.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **نقض المنطق**. تحقيق محمد حمزة ومحمد الفقي. القاهرة، 1951.

______. **الرد على المنطقيين**. لاهور، 1978.

ابن جني، أبو الفتح عثمان. **الخصائص**. تحقيق محمد علي النجار. القاهرة، 1952-1956.

ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرحمن بن علي. **كتاب القصاص والمذكرين**. تحقيق م. س. شوارتز. بيروت، [د.ت.].

______. **مناقب الإمام أحمد بن حنبل**. بيروت، 1973.

______. **المصباح المضيء في خلافة المستضيء**. تحقيق ناجية عبد الله إبراهيم. بغداد، 1976-1977.

ابن الحاج الفاسي. **المدخل**. القاهرة، [د.ت.].

ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد. **الإحكام في أصول الأحكام**. تحقيق أحمد شاكر. القاهرة، [د.ت.].

______. **كتاب الفصل في الملل والأهواء والنحل**. القاهرة، 1320 هـ.

______. **التقريب لحد المنطق بالألفاظ العامية والأمثلة الفقهية**. تحقيق إحسان عباس. بيروت، 1959.

ابن حنبل، أحمد. **المسند**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة، 1313هـ.

______. **المسند**. تحقيق أحمد محمد شاكر. القاهرة، 1949.

ابن رجب، **كشف الكربة بوصف أهل الغربة**، تحقيق ج. ماضي (الإسكندرية، 1983).

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. **المقدمات الممهدات**. القاهرة، [د.ت.].

ابن سينا. **الشفاء: المنطق، المجلد الرابع: (القياس)**. تحقيق سعيد زيادة. القاهرة، 1964.

ابن الصلاح، أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن. **علوم الحديث**. المدينة المنورة، 1966 [1386هـ].

ابن عقيل. «كتاب الجدل على طريقة الفقهاء». تحقيق جورج مقدسي. نشرها *Bulletin d'Etudes orientales*, vol. 20 (1967), para. 48

ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم. **المعارف**. حققه وقدم له ثروت عكاشة. ط 2. القاهرة، 1969.

ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**. تحقيق طه سعد. بيروت، [د.ت.].

______. **روضة المحبين ونزهة المشتاقين**. مراجعة س. يوسف. بيروت، 1982.

______. **هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى**. بيروت، 1987.

ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **البداية والنهاية**. القاهرة، 1932.

______. **نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم**. تحقيق الشيخ محمد فهيم أبو عبيه رئيس بعثة الأزهر الشريف بلبنان. 2 ج. الرياض، 1968.

______. **كتاب الفتن والملاحم: وهوالنهاية من تاريخ الحافظ عماد الدين ابن كثير**. تصحيح وتعليق إسماعيل الأنصاري. 2 ج. ط 2. الرياض، 1983.

ابن ماجة، محمد بن يزيد. **السنن**. تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة، [د.ت.].

ابن مسكويه، أحمد بن محمد وعلي بن محمد أبو حيان التوحيدي. **الهوامل والشوامل**. تحقيق أحمد أمين وأحمد صقر. القاهرة، 1951.

______. **تهذيب الأخلاق**. تحقيق قسطنطين زريق. بيروت، 1966.

ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحق. **الفهرست**. تحقيق رضا تجدد. بيروت، [1971].

أبو زيد، نصر حامد. **الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية مجاز القرآن عند المعتزلة**. بيروت، 1982.

______. **فلسفة التأويل: دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين ابن عربي**. بيروت، 1983.

______. **مفهوم النص، دراسة في علوم القرآن**. القاهرة، 1993.

أبو هلال العسكري، الحسن بن عبد الله. **الأوائل**. تحقيق محمد المصري ووليد قصاب. دمشق، 1975.

الأزرقي، أبو الوليد. **أخبار مكة**. تحقيق ف. فوستينفيلد. لايبزغ، 1859.

الأعسم، عبد الأمير. **تاريخ ابن الراوندي الملحد**. بيروت، 1975.

الأعمال المجهولة. تحقيق علي شلش. لندن، 1987.

الأفغاني، جمال الدين. **جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة**. دراسة وتحقيق محمد عمارة. القاهرة، [د.ت.].

أومليل، علي. **في شرعية الاختلاف**. الرباط، 1991.

الباجي، سليمان بن خلف. **كتاب المنهاج في ترتيب الحجاج**. نشرتها كلية علم الإسلام في جامعة السوربون في باريس، السنة 7. تحقيق ع. تركي. باريس، 1978.

البرزنجي، محمد بن عبد الرسول. **كتاب الإشاعة لأشراط الساعة**. تحقيق محمد بدر الدين نعساني. القاهرة، 1907.

البزدوي، محمد بن محمد. **كنز الوصول، مطبوعًا على هامش: البخاري، كشف الأسرار**. اسطنبول، 1884 [1301 هـ].

البشير، سليمان. **مقدمة في التاريخ الآخر. في نقد الرواية الإسلامية**. القدس، 1986.

البصري، أبو الحسين محمد بن علي الطيب. **كتاب المعتمد في أصول الفقه**. تحقيق محمد حامد الله وآخرون. دمشق، 1964-1965.

البكاي، لطيفة. **حركة الخوارج. نشأتها وتطورها إلى نهاية العهد الأموي**. بيروت، 2001.

البيضاوي، أبو سعيد عبد الله بن عمر. **منهاج الوصول إلى علم الأصول**. القاهرة، 1908 [1326 هـ].

التجاني، أبو محمد عبد الله بن محمد بن أحمد. **تحفة العروس ومتعة النفوس**. تحقيق جليل العطية. لندن، 1992.

الترمذي، محمد بن عيسى. **السنن**. تحقيق إبراهيم عواد. القاهرة، 1382 هـ.

التهانوي، محمد علاء بن علي. **كشاف اصطلاحات الفنون**. تحقيق لطفي عبد البديع. القاهرة، 1977.

التيفاشي، أحمد بن يوسف. **نزهة الألباب فيما لا يوجد في كتاب**. تحقيق جمال جمعة. لندن، 1992.

جدعان، فهمي. **أسس التقدم عند مفكري الإسلام**. بيروت، 1979.

______. **المحنة**. عمان، 1989.

الجرجاني، أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن. **أسرار البلاغة**. تحقيق محمد رشيد رضا. بيروت، 1978.

الجسر، حسين. **الرسالة الحميدية**. تحقيق خالد زيادة. طرابلس، لبنان، [د.ت.].

الجنس عند العرب. كولن، 1991.

حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله. **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**. تحقيق محمد شرف الدين يالتقايا ورفعت بيلكه الكليسي. إسطنبول، 1942.

الحداد، محمد. **محمد عبده: قراءة جديدة في كتاب الإصلاح الإسلامي**. بيروت، 2003.

حنفي، حسن. **دراسات فلسفية**. القاهرة، 1988.

الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي. **كتاب الكفاية في علم الرواية**. حيدر آباد، 1938 [1357 هـ].

خلف الله، محمد أحمد. **الفن القصصي في القرآن**. ط 2. القاهرة، 1957.

الخوارزمي السكاكي، أبو عبد الله محمد بن محمد. **مفاتيح العلوم**. القاهرة، 1937.

______. **مفاتيح العلوم**. تحقيق غ. فان فلوتين. ليدن، 1968.

الخولي، أمين. **مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير**. القاهرة، 1961.

الذهبي، محمد حسين. **التفسير والمفسرون**. القاهرة، 1961-1962. 3 ج.

الرازي، فخر الدين محمد بن عمر. **التفسير الكبير**. القاهرة، [د.ت.].

______. **كتاب أساس التقديس**. القاهرة، 1910 [1328 هـ].

الرحموني، محمد. **الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: بحث في مواقف العلماء المسلمين في القرنين الرابع والخامس للهجرة**. بيروت، 2002.

رضا، محمد رشيد. **شبهات النصارى وحجج الإسلام**. القاهرة، 1904 [1322 هـ].

______. **محاورات المصلح والمقلد**. القاهرة، 1916 [1334 هـ].

______. «باب الانتقاد على المنار». **المنار**. السنة 28، العدد 6 (1927).

______. **فتاوى الشيخ محمد رشيد رضا**. تحقيق يوسف خوري وصلاح الدين المنجد. بيروت، 1970. 5 ج.

الزركشي، أبو عبد الله محمد بن بهادر. **البرهان في علوم القرآن**. تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة، 1972.

سال، جرجس. **مقالة في الإسلام**. هشام العربي (ترجمة). ط 5. القاهرة، 1909.

السبكي، تاج الدين أبو النصر عبد الوهاب بن علي. **معيد النعم ومبيد النقم**. تحقيق د. و. ميرمان. لندن، 1908.

______. **طبقات الشافعية الكبرى**. تحقيق عبد الفتاح الحلو ومحمود محمد الطناحي. القاهرة، 1964.

السخاوي، شمس الدين محمد بن عبد الله. **الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ**. دمشق، 1930 [1349 هـ].

السعفي، وحيد. **العجائب والغرائب في كتب التفسير**. تونس، 2001.

السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. **الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان**. القاهرة، 1312 هـ.

______. **الإتقان في علوم القرآن**. القاهرة، 1949 [1368 هـ].

الشاطبي. **الاعتصام**. تحقيق محمد رشيد رضا. القاهرة، 1914 [1332 هـ].

______. **الموافقات في أصول الأحكام**. تحقيق محمد منير. القاهرة، 1922 [1341 هـ].

شرارة، وضاح. **حول بعض مشكلات الدولة في الفكر والمجتمع العربيين**. بيروت، 1981.

الشرفي، عبد المجيد. «في قراءة النص الديني». في: **في قراءة النص الديني**. تونس، 1990.

الشعراني، أبو المواهب عبد الوهاب بن أحمد. **مختصر التذكرة القرطبية**. القاهرة، [د.ت.].

______. **مختصر التذكرة القرطبية**. القاهرة، 1302 هـ[1884].

الشوكاني، أحمد بن محمد. **إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول**. القاهرة، 1937.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام. **المصنف**. تحقيق حبيب الأعظمي. بيروت، 1983.

الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. **تاريخ الرسل والملوك**. تحقيق ميخائيل جان دو غوجه. ليدن، 1879-1901.

______. **تفسير الطبري: وهو كتاب جامع البيان في تفسير القرآن**. بولاق: 1328-1329هـ.

عباس، إحسان. **عبد الحميد بن يحيى الكاتب**. بيروت، 1988.

عبد اللطيف، كمال. **في تشريح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية**. بيروت، 1999.

عبده، محمد. **الحاشية على شرح الدواني**. القاهرة، 1958.

______. **الأعمال الكاملة**. تحقيق محمد عمارة. بيروت، 1972-1974.

______ ومحمد رشيد رضا. **تفسير الفاتحة**. القاهرة، 1901 [1319 هـ].

عجينة، محمد. **موسوعة أساطير العرب عن الجاهلية**. بيروت، 1994.

العروي، عبد الله. **مفهوم التاريخ**. بيروت؛ الدار البيضاء، 1992.

______. **مفهوم العقل**. بيروت؛ الدار البيضاء، 1996.

العظمة، عزيز. **التراث بين السلطان والتاريخ**. بيروت؛ الدار البيضاء، 1990.

______. **العرب والبرابرة**. لندن، 1991.

______. **العلمانية من منظور مختلف**. بيروت، 1992.

______. **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**. بيروت، 1993.

______. **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية: مقدمة في أصول صناعة التأريخ العربي**. ط 2. بيروت، 1995.

علي، جواد. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**. بغداد؛ وبيروت، 1968-1971. 9 ج.

الغزالي، أبو حامد. **محك النظر في المنطق**. تحقيق بدر الدين النعساني ومصطفى قباني. القاهرة، [د.ت.].

______. **المستصفى من علم أصول الفقه**. القاهرة، 1937 [1356 هـ].

______. **المحبة والأنس والشوق والرضا**. القاهرة، 1961.

______. **معيار العلم**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة، 1961.

______. **مقاصد الفلاسفة**. تحقيق سليمان دنيا. القاهرة، 1961.

فاخوري، عادل. **الرسالة الرمزية في أصول الفقه**. بيروت، 1978.

القفطي، أبو الحسن علي بن يوسف. **تاريخ الحكماء**. تحقيق ج. ليبيرت. لايبزيغ، 1903.

القمي، سيد محمود. **مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوراتية** (1987).

______. «مدخل إلى فهم دور الميثولوجيا التوراتية». **الكرمل**. السنة 30 (1988).

كشك، محمد جلال. **خواطر مسلم في المسألة الجنسية**. ط 3. القاهرة، 1992.

كمال باشا زاده (ابن كمال باشا). **رجوع الشيخ إلى صباه**. [د.ن.]: [د.ت.] [بيروت، حوالى 1934]. ج 2.

لبيب، الطاهر. **سوسيولوجيا الغزل العربي**. ترجمة مصطفى المسناوي. بيروت؛ الدار البيضاء، 1987.

الماوردي، أبو الحسن. **النكت والعيون: تفسير الماوردي**. تحقيق خضر خضر. الكويت، 1982.

______. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**. تحقيق مصطفى السقا. ط 4. القاهرة، 1973.

المبشر بن فاتك. **مختار الحكم ومحاسن الكلم**. تحقيق عبد الرحمن بدوي. بيروت، 1980.

مراد، علي عباس. **دولة الشريعة. قراءة في جدلية الدين والسياسة عند ابن سينا**. بيروت، 1999.

المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين. **مروج الذهب**. تحقيق ب. دو كورتيه وش. باربيه دو مينار. باريس، 1861 وما بعدها. 9 ج.

______. **كتاب التنبيه والإشراف**. تحقيق م. ج. دي كويجي. ليدن، 1894.

______. **أخبار الزمان ومن أباده الحدثان**. تحقيق عبد الله الصاوي. بيروت، 1980.

مسلم بن الحجاج القشيري. **الجامع الصحيح**. القاهرة، 1383 هـ.

المعايطة، زريف مرزوق. **نشأة الدواوين وتطورها في صدر الإسلام**. العين، 2000.

المغربي، سموأل. **إفحام اليهود**. تحقيق محمد عبد الله. بيروت؛ القاهرة، 1990.

المقدسي، مطهر بن طاهر. **كتاب البدء والتاريخ**. تحقيق كليمنت هوارت. باريس، 1899-1909.

المنجد، صلاح الدين. **الحياة الجنسية عند العرب**. ط 2. بيروت، 1975.

النجار، محمد رجب. **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي**. الكويت، 1981.

نعيم بن حماد. **الفتن**. تحقيق مجدي الشورى. بيروت، 1997.

النفزاوي، عمر بن محمد. **الروض العاطر في نزهة الخاطر**. تحقيق جمال جمعة. لندن، 1990.

النقاري، حمو. **المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني من خلال أبي حامد الغزالي وتقي الدين بن تيمية**. الدار البيضاء، 1991.

وهب بن منبه. **كتاب التيجان في ملوك حمير**. صنعاء، 1979.

اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب. **تاريخ اليعقوبي**. بيروت، 1960.

يفوت، سالم. **حفريات المعرفة العربية الإسلامية. التعليل الفقهي**. بيروت، 1990.

2- الأجنبية

«Antichrist.» in: *Encyclopedia of Religion and Ethics*. q.v.

Abel, A. «Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman.» *Studia Islamica*. II (1954).

Abu Deeb, K. *Al Jurjànìs Theory of Poetic Imagery*. Warminster, 1979.

Adang, C. *Muslim Writers on Judaism and the Hebrew Bible*. Leiden, 1996.

Adv. Haer. iii:8, vii:1.

Aguadé, J. «Messianismus zur Zeit der frühen Abbasiden: Das Kitàb al-fitan des Nu‘aim Ibn Hammàd.» Ph.D. Dissertation, University of Tübingen, 1979.

Ahn, G. «‘Monotheismus’ - ‘Polytheismus’. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen.» in: Manfried Dietrich & Oswald Lorentz (eds.), *Mesopotamica- Ugaritica-Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof*, Veröffentlichungen zur Kultur und Geschichte des Alten Orients und des Alten Testaments 232 (Neukirchen-Vluyn, 1993).

Ahrweiler, Hélène. *L'idéologie politique de l'empire byzantin.* Paris, 1975.

Alexander, P. J. *The Oracle of Baalbeck: The Triburtine Sibylin Greek Dress.* Washington, D.C., 1967.

__________. *The Byzantine Apocalyptic Tradition.* Berkeley and Los Angeles, 1975.

Ali, M. M. Yunis. *Medieval Islamic Pragmatics. Sunni Legal Theorists' Models of Textual Communication.* London, 2000.

Ammann, L. «Kommentiertes Literaturverzeichnis zu Zeitvorstellungen und geschichtlichem Denken in der islamischen Welt.» *Die Welt des Islams.* vol. 37, no. 1 (1997).

Anderson, N. *Law Reform in the Muslim World.* London, 1976.

Anidjar, G. *The Jew, the Arab.* Stanford, 2003.

Arjomand, S. A. *The Shadow of God and the Hidden Imam.* Chicago, 1984.

__________. «Islamic Apocalypticism in the Classical Period,» in: B. McGinn (ed.), *The Encyclopedia of Apocalypticism* (New York, 2000).

Arkoun, M. *Lectures du Coran.* Paris, 1982.

Arnaldez, Roger. «L'Histoire de la pensée grecque vue par les Arabes.» *Bulletin de la Société francaise de philosophie.* vol. 72, no. 3 (1978).

Assmann, A. & J. Assmann. «Kanon und Zensur.» in: A. Assmann & J. Assmann. (eds.), *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II.* Munich, 1987.

Assmann, J. *Das kulturelle Gedächtnis. Schrift, Erinnerung, und politische identität in frühen Hochkulturen.* Munich, 1992.

__________. *Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa.* Munich and Vienna, 2000.

Auerbach, Erich. *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature.* W. R. Trask (trans.). Princeton, 1968.

__________. «Figura.» in: *Scenes from the Drama of Western Literature* (Manchester, 1984).

Augustine (Saint). *De civitate Dei.* Loeb Classical Library 413.

__________. *Confessions.*

Al-Azmeh, A. «Civilization, Concept of.» in: *The International Encyclopedia of Social and Behavioral Sciences.*

__________. *Ibn Khaldùn in Modern Scholarship*. London, 1981.

__________. *Ibn Khaldun: An Essay in Reinterpretation*. London, 1982.

__________. *Arabic Thought and Islamic Societies*, London, 1986.

__________. «Histoire et narration dans l'historiographie arabe.» *Annales économies, sociétés, civilisations* (Mars-Avril 1986).

__________. «Islamic Legal Theory and the Appropriation of Reality.» in: Aziz Al-Azmeh (ed.), *Islamic Law: Social and Historical Contexts* (London, 1988).

__________. «Barbarians in Arab Eyes.» *Past and Present*. vol. 134 (1992).

__________. «Chronophagous Discourse. A Study of Clerico-Legal Appropriation of the World in an Islamic Tradition.» in: F. E. Reynolds & D. Tracy (eds.), *Religion and Practical Reason* (Albany, 1994).

__________. *Islams and Modernities*. 2nd ed. London, 1996.

__________. *Muslim Kingship. Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities*. London, 1997.

__________. «Geschichte, Kultur und die Suche nach dem Organischen.» in: J. Rüsen, M. Gottlob & A. Mittag (eds.), *Die Vielfalt der Kulturen: Erinnerung, Geschichte, Identität 4* (Frankfurt, 1998).

__________. «The Muslim Canon from Late Antiquity to the Era of Modernism.» in: A. van der Kooij & K. van den Toorn (eds.), *Canonization and Decanonization* (Leiden, 1998).

__________. «Genealogie, Typologie und Organismus.» in: E. Schulz & W. Sonne (eds.), *Kontinuität und Wandel. Geschichtsbilder in verschiedenen Fächern und Kulturen* (Zurich, 1999).

__________. «Civilisation, Culture and the New Barbarians.» *International Sociology*. vol. 16, no. 1 (2001).

__________. «Islam and the History of Civilisations.» *Tidskrift för Mellanoststudier*. 2 (2002).

__________. «Une question postmoderne.» dans: N. Tazi (ed.), *L'Identité* (Paris, 2004).

Bak, J. & A. Al-Azmeh (eds.). *Monotheistic Kingship: The Medieval Variants*. Budapest, 2004.

Balakrishnan, G. «The National Imagination.» *New Left Review*. 211 (1995).

Barnes, T. D. *Constantine and Eusebius*. Cambridge, Mass., 1981.

Barthes, Roland. *Sade/Fourier/Loyola*. R. Miller (trans.). New York, 1976.

__________. «Introduction to the Structural Analysis of Narratives.» in: *Image-Music-Text*. S. Heath (trans.). London, 1977.

Bashear, S. «Apocalyptic and Other Materials on Early Muslim-Byzantine Wars: A Review of Arabic Sources.» *Journal of the Royal Asiatic Society* (1991).

Beck, E. «Iblis und Mensch, Satan und Adam: Der Werdegang einer koranischen Erzählung.» *Le Muséon*. 89 (1976).

Becker, C. H. «Spenglers magische Kultur.» *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. 77 (N.F., vol. 2 [1923]).

__________. *Islamstudien*. Leipzig, 1924. vol. 1.

Beltz, W. *Die Mythen des Korans*. Düsseldorf, 1980.

Benin, S. D. «The Cunning of God and Divine Accommodation.» *Journal of the History of Ideas*. 45 (1948).

Berg, H. *The Development of Exegesis in Early Islam*. London, 2000.

Bergson, Henri. *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. F. L. Pogson (trans.). London and New York, 1910.

Berque, Jacques. *Essai sur la méthode juridique maghrébine*. Rabat, 1944.

__________ et al. (eds.). *L'ambivalence dans la culture arabe*. Paris, 1967.

Berthels, E. «Die paradiesischen Jungfrauen (Hùrìs) im Islam.» *Islamica*. 1 (1925).

Beskow, P. *Rex Gloriae. The Kingship of Christ in the Early Church*. Stockholm, 1962.

Black, Anthony. *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present*. Edinburgh, 2001.

Bloch, E. *The Philosophy of Hope*. vol. 3. N. Plaice et al. (trans.). Cambridge, Mass., 1995.

Bloch, Marc. «Mémoire collective, tradition, et coutume.» *Revue de Synthèse Historique*. vol. XL, N.S. xiv (1925).

Borel, M.-J., J.-B. Grize & D. Miéville. *Essai de logique naturelle*. Sciences pour la communication 4. Bern, 1983.

Bossuet, J.-B. *Politics Drawn from the Very Words of the Holy Scripture*. P. Riley (trans.). Cambridge, 1990.

Bouhdiba, Abdelwahab. *Sexuality in Islam*. Alan Sheridan (trans.). London, 1985.

Bourdieu, Pierre. «Genèse et structure du champ religieux.» *Revue française de sociologie*. 12 (1971).

__________ & Jean-Claude Passeron. *Reproduction in Education, Society and Culture*. Richard Nice (trans.). London and Beverly Hills, 1977.

Boureau, A. & C.-S. Ingerflom (eds.). *La royauté sacrée dans le monde chrétien.* Paris, 1992.

Bousset, W. *Der Antichrist in der Überlieferung des Judentums, des neuen Testaments und der alten Kirche.* Göttingen, 1895.

Bowersock, G. «Polytheism and Monotheism in Arabia and the Three Palestines.» *Dumbarton Oaks Papers* (1997).

Boyarin, D. *Border Lines. The Partition of Judaeo-Christianity.* Philadelphia, 2004.

Boyer, P. *Tradition as Truth and Communication: A Cognitive Description of Traditional Discourse.* Cambridge, 1990.

Braudel, F. *L'Identité de la France.* Paris, 1986.

__________. *Grammaire des civilizations.* Paris, 1993.

Bräunlich, E. «Beiträge zur Gesellschaftsordnung der arabischen Beduinenstämme,» *Islamica.* 6 (1934).

Brémond, C., J. Le Goff & J.-C. Schmitt. *L'«Exemplum».* Turnhout, 1982.

Brown, P. et al. «The World of Late Antiquity Revisited.» *Symbolae Osloensis.* 72 (1997).

Brunschvig, Robert. «Le système de la preuve en droit musulman.» *Recueils de la Société Jean Bodin.* 18 (1963).

__________ & G. E. von Grunebaum (eds.). *Classicisme et déclin culturel dans l'histoire de l'Islam.* Paris, 1957.

Buc, P. *L'ambiguïté du livre. Princes, pouvoir et peuple dans les commentaires de la Bible au moyen age.* Paris, 1994.

__________. *The Danger of Ritual. Early Medieval Texts and Social Scientific Theory.* Princeton, 2001.

Bultmann, R. *Theologie des Neuen Testaments.* 8th ed. Tübingen, 1980.

Burke, E. *Reflections on the Revolution in France.* C. Cruise O'Brien (ed.). Harmondsworth, 1969.

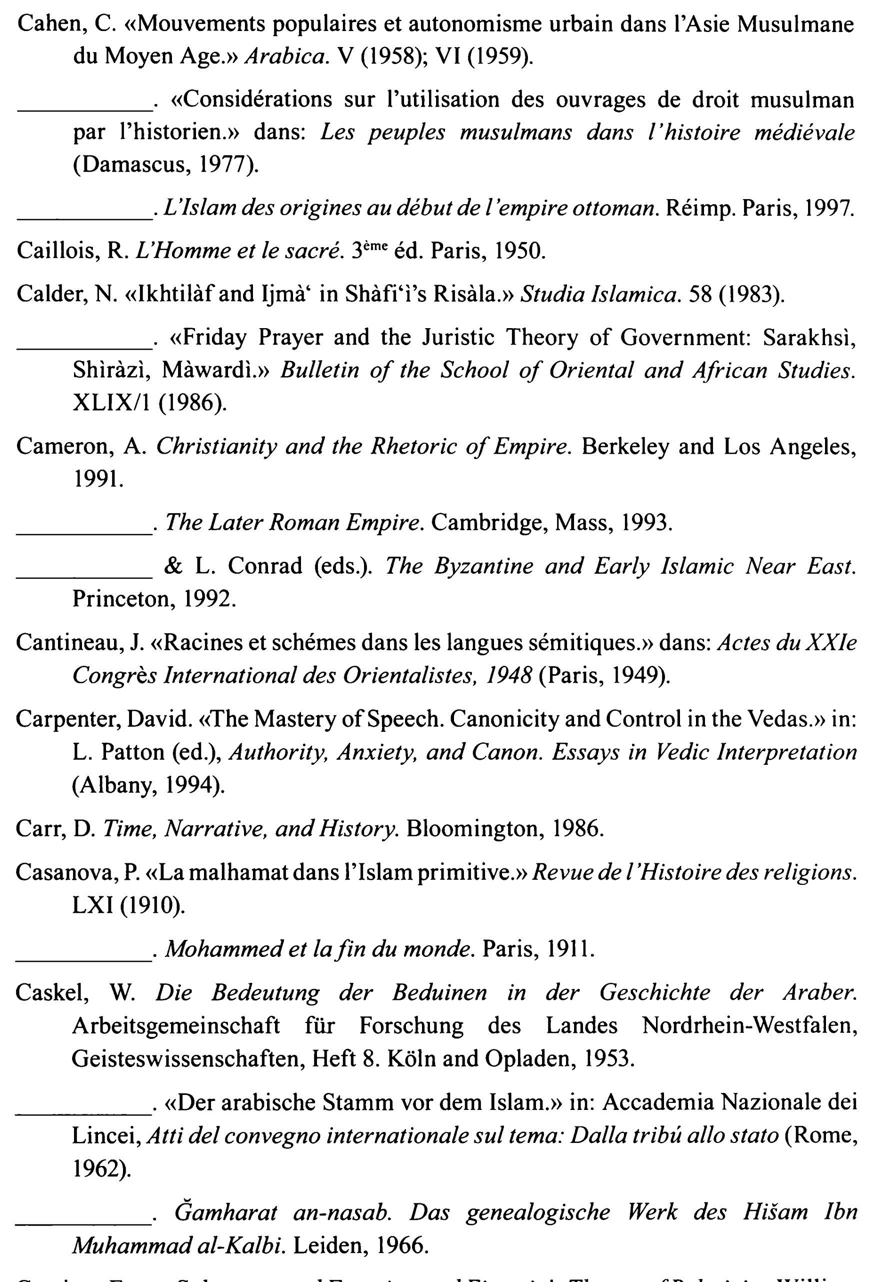
Burke, P. «Context in Context.» *Common Knowledge.* vol. 8, no. 1 (2002).

Burkert, Walter. *Strucure and History in Greek Mythology and Ritual.* Berkeley and Los Angeles, 1979.

Burns, J. M. (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought.* Cambridge, 1988.

Burton, J. *The Collection of the Koran.* Cambridge, 1977.

Caetani, L. «La funzione dell'Islam nell'evoluzione della civilità.» *Scientia.* 11 (1912).


Cahen, C. «Mouvements populaires et autonomisme urbain dans l'Asie Musulmane du Moyen Age.» *Arabica.* V (1958); VI (1959).

__________. «Considérations sur l'utilisation des ouvrages de droit musulman par l'historien.» dans: *Les peuples musulmans dans l'histoire médiévale* (Damascus, 1977).

__________. *L'Islam des origines au début de l'empire ottoman.* Réimp. Paris, 1997.

Caillois, R. *L'Homme et le sacré.* 3ème éd. Paris, 1950.

Calder, N. «Ikhtilàf and Ijmà' in Shàfi'ì's Risàla.» *Studia Islamica.* 58 (1983).

__________. «Friday Prayer and the Juristic Theory of Government: Sarakhsì, Shìràzì, Màwardì.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies.* XLIX/1 (1986).

Cameron, A. *Christianity and the Rhetoric of Empire.* Berkeley and Los Angeles, 1991.

__________. *The Later Roman Empire.* Cambridge, Mass, 1993.

__________ & L. Conrad (eds.). *The Byzantine and Early Islamic Near East.* Princeton, 1992.

Cantineau, J. «Racines et schémes dans les langues sémitiques.» dans: *Actes du XXIe Congrès International des Orientalistes, 1948* (Paris, 1949).

Carpenter, David. «The Mastery of Speech. Canonicity and Control in the Vedas.» in: L. Patton (ed.), *Authority, Anxiety, and Canon. Essays in Vedic Interpretation* (Albany, 1994).

Carr, D. *Time, Narrative, and History.* Bloomington, 1986.

Casanova, P. «La malhamat dans l'Islam primitive.» *Revue de l'Histoire des religions.* LXI (1910).

__________. *Mohammed et la fin du monde.* Paris, 1911.

Caskel, W. *Die Bedeutung der Beduinen in der Geschichte der Araber.* Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen, Geisteswissenschaften, Heft 8. Köln and Opladen, 1953.

__________. «Der arabische Stamm vor dem Islam.» in: Accademia Nazionale dei Lincei, *Atti del convegno internationale sul tema: Dalla tribú allo stato* (Rome, 1962).

__________. *Ǧamharat an-nasab. Das genealogische Werk des Hišam Ibn Muhammad al-Kalbi.* Leiden, 1966.

Cassirer, Ernst. *Substance and Function and Einstein's Theory of Relativity.* William Curtis Swabey & Marie Collins Swabey (trans.). New York, 1953.

__________. *The Philosophy of Symbolic Forms*. R. Manheim (trans.). New Haven and London, 1955.

Castoriadis, Cornelius. *The Imaginary Institution of Society*. K. Blamey (trans.). Cambridge, Mass., 1981; 1987.

Cerquiglini, B. *Eloge de la variante. Histoire critique de la philologie*. Paris, 1989.

Chadwick, H. «Introduction.» in: *Origen, Contra Celsum* (Cambridge, 1953).

Chamberlain, M. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge, 1994.

Chaney, W. A. *The Cult of Kingship in Anglo-Saxon England*. Berkeley and Los Angeles, 1970.

Chapman, S. B. «How the Biblical Canon Began.» in: G. Stroumsa & M. Finkelberg (eds.), *Homer, The Bible and Beyond* (Leiden, 2003).

Chaunu, P. *Histoire et décadence*. Paris, 1984.

Chehata, Chafik. «Logique juridique et droit musulman.» *Studia Islamica*. 23 (1965).

__________. «La religion et les fondements du droit en Islam.» *Archives de philosophie de droit*. 18 (1973).

Chesnut, G. F. *The First Christian Historians: Eusebius, Socrates, Sozomen, Theodoret, and Evagrius*. Théologie Historique 46. Paris, 1977.

Cleveland, W. *The Making of an Arab Nationalist: Ottomanism and Arabism in the Thought of Sati al-Husri*. Princeton, 1971.

Clover, F. M. & R. S. Humphreys (eds.). *Tradition and Innovation in Late Antiquity*. Madison, 1989.

Cohen, G. *A Critical Edition with a Translation and Notes of the Book of Traditions (Sefer Ha-Qabbalah) by Abraham ibn Daud*. London, 1967.

Cohn, N. *Cosmos, Chaos and the World to Come*. New Haven, 1993.

Collingwood, R. G. *The Idea of History*. Oxford, 1946.

Collins, J. J. «Introduction: Towards the Morphology of a Genre.» in: J. J. Collins (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre* (Missoula, 1980).

__________ (ed.). *The Encyclopedia of Apocalypticism*. New York, 2000.

Cook, M. «The Heraclian Dynasty in Muslim Eschatology.» *Al-Qantara*. 13 (1992).

Coppens, J. *Le messianisme royal*. Lectio Divina 54. Paris, 1968.

Coronil, F. «Can Postcoloniality be Decolonized?: Imperial Banality and Postcolonial Power.» *Public Culture*. 5 (1992).

Croissant, J. «Un nouveau Discours de Thémistius.» *Serta Leondiensa.* XLIV (1930).

Crone, P. *Meccan Trade and the Rise of Islam.* Oxford, 1987.

__________. *Roman, Provincial and Islamic Law.* Cambridge, 1987.

__________. «Two Legal Problems Bearing on the Early History of the Qur'àn.» *Jerusalem Studies in Arabic and Islam.* 18 (1994).

__________. *Medieval Islamic Political Thought.* Edinburgh, 2004.

Cumont, F. *The Oriental Religions in Roman Paganism.* Authorized Translation [1911]. New York, 1956.

Dagron, G. *Empereur et prêtre. Etude sur le «césaropapisme» byzantin.* Paris, 1996.

Dakhlia, J. *Le divan des rois.* Paris, 1998.

Deconchy, J. P. *Orthodoxie religieuse et sciences humaines.* Paris et La Haye, 1980.

Deleuze, Gilles. *Le Bergsonisme.* Paris, 1966.

Demandt, A. *Metaphern für Geschichte.* Munich, 1978.

__________. *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt.* Munich, 1984.

Déroche, F. *Le Coran.* Paris, 2005.

Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy.* Alan Bass (trans.). Brighton, 1982.

Djaìt, H. *Al-Kùfa. Naissance de la ville islamique.* Paris, 1986.

Dols, Michael W. *Majnùn: The Madman in Medieval Islamic Society.* D. E. Immisch (ed.). Oxford, 1992.

Drake, H. A. *In Praise of Constantine: A Historical Study and New Translation of Eusebius' Tricennial Orations.* University of California Publications: Classical Studies 15. Berkeley and Los Angeles.

Dumézil, Georges. «Temps et mythes.» *Recherches philosophiques.* 5 (1935-1936).

__________. «Science et politique. Réponse à Carlo Ginzburg.» *Annales ESC.* 5 (1985).

Durkheim, E. *The Elementary Forms of the Religious Life.* London, 1915.

Dvornik, F. *Early Christian and Byzantine Political Philosophy. Origins and Background.* Washington, D.C., 1966.

Eco, U. *A Theory of Semiotics.* London, 1977.

Eilberg-Schwarz, Howard. «Myth, Inference, and the Relativism of Reason: An Argument from the History of Judaism.» in: Frank Reynolds & David Tracy (eds.), *Myth and Philosophy* (Albany, 1990).

Eisenstadt, S. N. «Weber's Analysis of Islam and the Specific Pattern of Islamic Civilization.» in: Toby E. Huff & Wolfgang Schluchter (eds.), *Max Weber and Islam* (New Brunswick and London, 1999).

Éliade, Mircéa. *Traité d'histoire des religions*. Paris, 1949.

___________. *The Myth of Eternal Return*. W. R. Trask (trans.). London, 1955.

The Encyclopedia of Islam. New ed.

Ess, J. van. Book Review, in: *Bibliotheca Orientalis*. XXXV (1978).

___________. *Theologie und Gesellschaft im 2. und 3. Jahrhundert der Hidschra. Eine Geschichte des religiösen Denkens im frühen Islam*. Berlin and New York, 1991-1997.

Evans-Pritchard, E. E. *The Sanusi of Cyrenaica*. Oxford, 1949.

Fabian, J. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*. New York, 1983.

Fahd, T. *La divination arabe*, Paris, 1966.

___________. *Le panthéon de l'Arabie centrale à la veille de L'Hégire*. Paris, 1968.

Febvre, L. et al. *Civilization. Le mot et l'idée*. Centre International de Synthèse, Première semaine internationale de synthèse 2. Paris, 1930.

Fehrnbach. «Reich.» in: R. Koselleck et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe* (Stuttgart: 1957 ff.), vol. 5.

Firestone, R. *Journeys in Holy Lands. The Evolution of the Abraham-Ishmael Legends in Islamic Exegesis*. Albany, 1990.

Fischer, J. *Oriens-Occidens-Europa. Begriff und Gedanke «Europa» in der späten Antike und im frühen Mittelalter*. Wiesbaden, 1957.

Fletcher, A. *Allegory. The Theory of a Symbolic Mode*. Ithaca and London, 1964.

Flood, B. F. *The Great Mosque of Damascus. Studies on the Makings of an Umayyad Visual Culture*. Islamic History and Civilization, Studies and Texts 33. Leiden, 2001.

Forschner, M. *Ueber das Handeln im Einklang mit der Natur. Grundlagen ethischer Verständigung*. Darmstadt, 1998.

Foster, B. R. «Agoranomos and Muhtasib.» *Journal of the Social and Economic History of the Orient*. 13 (1970).

Foucault, M. *The Archaeology of Knowledge*. A. M. Sheridan Smith (trans.). London, 1972.

__________. *The Order of Things: Archaeology of the Human Sciences*. London, 1974.

Fowden, E. Key. *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*. Berkeley and Los Angeles, 1999.

Fowden, G. «Eusebius and Ibn Ishaq.» Unpublished Mimeo.

__________. *Empire to Commonwealth. Consequences of Monotheism in Late Antiquity*. Princeton, 1993.

__________. *Qusayr 'Amra. Art and the Umayyad Elite in Late Antique Syria*. Berkeley and Los Angeles, 2004.

Fraenkel, P. *Testimonia Patrum. The Function of Patristic Argument in the Theology of Philip Melanchthon*. Geneva, 1961.

Frei, H. *The Eclipse of Biblical Narrative*. New Haven: Yale University Press, 1974.

Frye, Northrop. «Varieties of Literary Utopia.» in: F. E. Manuel (ed.), *Utopias and Utopian Thought* (Cambridge, Mass. and Boston, 1966).

__________. *The Great Code: The Bible and Literature*. London, 1982.

Funkenstein, A. *Heilsplan und natürliche Entwicklung. Formen der Gegenwartsbestimmung im Geschichtsdenken des Mittelalters*. Munich, 1965.

Gardet, L. *La cité musulmane*. Paris, 1967.

Gauchet, M. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Paris, 1985.

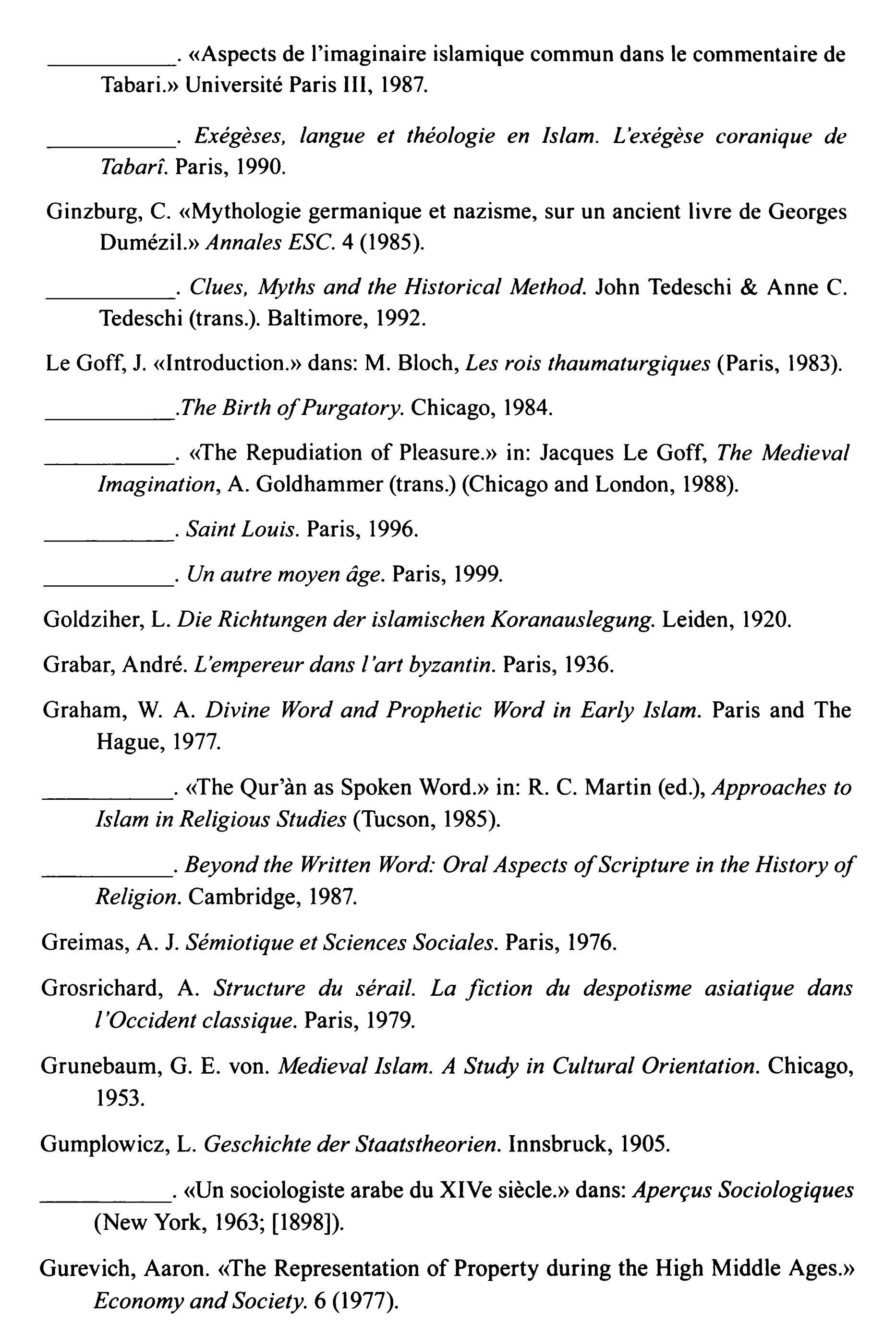
Geary, P. *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton, 2003.

Gellner, E. *Reason and Culture*. Oxford, 1988.

Gernet, Louis. *The Anthropology of Ancient Greece*. John Hamilton & Blaise Nagy (trans.). Baltimore, 1981.

Gibb, H. A. R. *Studies in the Civilization of Islam*. S. J. Shaw & R. J. Polk (eds.). London, 1962.

Gilliot, C. «Les sept 'lectures': Corps social et écriture révélée.» *Studia Islamica*. LXI (1985), and LXIII (1986).


___________. «Aspects de l'imaginaire islamique commun dans le commentaire de Tabari.» Université Paris III, 1987.

___________. *Exégèses, langue et théologie en Islam. L'exégèse coranique de Tabarî.* Paris, 1990.

Ginzburg, C. «Mythologie germanique et nazisme, sur un ancient livre de Georges Dumézil.» *Annales ESC.* 4 (1985).

___________. *Clues, Myths and the Historical Method.* John Tedeschi & Anne C. Tedeschi (trans.). Baltimore, 1992.

Le Goff, J. «Introduction.» dans: M. Bloch, *Les rois thaumaturgiques* (Paris, 1983).

___________.*The Birth of Purgatory.* Chicago, 1984.

___________. «The Repudiation of Pleasure.» in: Jacques Le Goff, *The Medieval Imagination*, A. Goldhammer (trans.) (Chicago and London, 1988).

___________. *Saint Louis.* Paris, 1996.

___________. *Un autre moyen âge.* Paris, 1999.

Goldziher, L. *Die Richtungen der islamischen Koranauslegung.* Leiden, 1920.

Grabar, André. *L'empereur dans l'art byzantin.* Paris, 1936.

Graham, W. A. *Divine Word and Prophetic Word in Early Islam.* Paris and The Hague, 1977.

___________. «The Qur'àn as Spoken Word.» in: R. C. Martin (ed.), *Approaches to Islam in Religious Studies* (Tucson, 1985).

___________. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion.* Cambridge, 1987.

Greimas, A. J. *Sémiotique et Sciences Sociales.* Paris, 1976.

Grosrichard, A. *Structure du sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique.* Paris, 1979.

Grunebaum, G. E. von. *Medieval Islam. A Study in Cultural Orientation.* Chicago, 1953.

Gumplowicz, L. *Geschichte der Staatstheorien.* Innsbruck, 1905.

___________. «Un sociologiste arabe du XIVe siècle.» dans: *Aperçus Sociologiques* (New York, 1963; [1898]).

Gurevich, Aaron. «The Representation of Property during the High Middle Ages.» *Economy and Society.* 6 (1977).

Gutas, D. *Greek Thought, Arabic Culture. The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early 'Abbasid Society.* London: Routledge, 1998.

__________. «The Study of Arabic Philosophy in the Twentieth Century: An Essay in the Historiography of Arabic Philosophy.» *British Society for Middle East Studies. Bulletin.* vol. 29, no. 1 (2002).

Haddad, Yvonne Yazbek & Jane Idleman Smith. *The Islamic Understanding of Death and Resurrection.* Albany, 1981.

Halbertal, M. *People of the Book. Canon, Meaning and Authority.* Cambridge, Mass., 1997.

Halbwachs, Maurice. *Les cadres sociaux de de la mémoire.* Paris, 1976.

__________. *La mémoire collective.* G. Namer (ed.). Paris, 1997.

Hall, J. R. «The Time of History and the History of Times.» *History and Theory.* 19 (1980).

Hallaq, W. B. «Was the Gate of Ijtihàd Closed?.» *International Journal of Middle East Studies.* 16 (1984).

__________. «Use and Abuse of Evidence: The Question of Roman and Provincial Influences on Early Islamic Law.» *Journal of the American Oriental Society.* 110 (1989).

__________. *A History of Islamic Legal Theories. An Introduction to Sunni Usul al-fiqh.* Cambridge, 1998.

__________. «Logic, Formal Arguments and Formalization of Arguments in Sunni Jurisprudence.» *Arabica.* 37 (1990).

Harries, J. *Law and Empire in Late Antiquity.* Cambridge, 1999.

Hartog, François. *Le miroir d'Hérodote.* Paris, 1980.

Havelock, Eric A. *Preface to Plato.* Oxford, 1963.

Hay, D. *Europe: The Emergence of an Idea.* Edinburgh, 1957.

Hegel, G. W. F. *The Philosophy of History.* J. Sibree (trans.). New York, 1956.

Henninger, J. *Arabica Varia. Aufsätze zur Kulturgeschichte Arabiens und seiner Randgebiete.* Freiburg and Göttingen, 1989.

Herder, J. G. von. *Reflections on the Philosophy of the History of Mankind.* Abridged by F. E. Manuel. Chicago and London, 1968.

__________. *J. G. Herder on Social and Political Culture.* F. M. Barnard (ed. and trans.). Cambridge, 1969.

Hocart, A. M. *Kingship.* Oxford, 1927.

Hodgson, M. G. *The Venture of Islam.* Chicago, 1974.

__________. *Rethinking World History.* E. Burke III (ed.). Cambridge, 1993.

Hourani, A. «History.» in: L. Binder (ed.), *The Study of the Middle East. Research and Scholarship in the Humanities and the Social Sciences* (New York and London, 1976).

__________. «Islam and the Philosophers of History.» in: *Europe and the Middle East*, London, 1980.

__________. «Islam in European Thought.» in: *Islam in European Thought*, (Cambridge, 1991).

Hoyland, R. *Seeing Islam as Others Saw It.* Princeton, 1997.

Huizinga, Jan. *The Waning of the Middle Ages.* F. Hopman (trans.). Harmondsworth, 1972.

Ibn Batùta. *Voyages d'Ibn Batoutah.* C. Defrémery & B. R. Sanguinetti (eds.). Paris, 1893.

Ibn Khaldùn. *Les Prolégomènes d'Ibn Khaledoun.* E. Quatremère (éd.). Paris, 1858.

Inglebert, H. *Interpretatio Christiana. Les mutations des savoirs (cosmographie, géographie, ethnologie, histoire) dans l'Antiquité chrétienne (30-630 apres J.-C.).* Paris, 2001.

Izutsu, T. *God and Man in the Qur'àn. A Semantical Analysis of the Koranic Weltanschauung.* Tokyo, 1964.

Jacob, C. «Du livre au texte. Pour une histoire comparé des philologies.» *Diogène.* 186 (1999).

Jeffery, A. *Materials for the History of the Text of the Qur'àn.* Leiden, 1937.

Johansen, Baber. «Staat, Recht und Religion im Sunnitischen Islam.» in: H. Marré & J. Stütig (eds.), *Essener Gespräche zum Thema Staat and Kirche* (Münster, 1986), vol. 20.

__________. «Die sündige, gesunde Amme. Moral und gesetzliche Bestimmung (*hukm*) im islamischen Recht.» *Die Welt des Islams.* 28 (1988).

__________. «Casuistry: Between Legal Concept and Social Praxis.» *Islamic Law Society.* 2 (1995).

__________. *Contingency in Sacred Law: Legal and Ethical Norms in the Muslim Fiqh.* Leiden, 1999.

John of Damascus (Saint). *On the Divine Images. Three Apologies against Those Who Attack the Divine Images*. David Anderson (trans.). Crestwood, 1980.

Jolivet, Jean. «L'idée de la sagesse et sa fonction dans la philosophie des 4ème et 5ème siècles.» *Arab Sciences and Philosophy*. 1 (1991).

Jomier, J. «La place du Coran dans la vie quotidienne en Égypte.» *Institut des belles lettres arabes*. 15 (1952).

Jomier, J. *Le commentaire coranique du Manàr*. Paris, 1954.

Julian. *Works of the Emperor Julian*. Loeb Classical Library. Wilmer Cave Wright (trans.). London and New York, 1913. vol. 3.

Kaizer, T. *The Religious Life of Palmyra. A Study of the Social Patterns of Worship in the Roman Period*. Stuttgart, 2002.

Kamali, M. H. *Principles of Islamic Jurisprudence*. Cambridge, 1991.

Kant, I. *Idea for a Universal History with a Cosmopolitan Purpose*. H. B. Nisbet (trans.). in: *Kant: Political Writings* (Cambridge, 1970).

___________. *Political Writings*. H. B. Nisbet (trans.). Cambridge, 1991.

Kantorowicz, E. H. *The King's Two Bodies: A Study in Mediaeval Political Theology*. Princeton, 1957.

Keddie, N. (trans.). *An Islamic Response to Imperialism: Political and Religious Writings of Sayyid Jamal al-Din «Al-Afghānì»*. Berkeley and Los Angeles, 1968.

Kelly, J. N. D. *Early Christian Doctrines*. 5th ed. London, 1977.

Kelsen, Hans. *Pure Theory of Law*. Max Knight (trans.). Berkeley and Los Angeles, 1967.

Kemp, A. *The Estrangement of the Past. A Study in the Origins of Modern Historical Consciousness*. Oxford and New York, 1991.

Kerr, M. H. *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad 'Abduh and Rashid Rida*. Berkeley and Los Angeles, 1966.

Khalidi, T. *Arabic Historical Thought in the Classical Period*. Cambridge, 1994.

Kluckhohn, Clyde. «Myths and Rituals: A General Theory.» *Harvard Theological Review*. 35 (1942).

Kmosko, M. «Das Rätsel des Pseudo-Methodius.» *Byzantion*. 6 (1931).

Kohlberg, Eitan. «Some Shi'i Views on the Antediluvian World.» *Studia Islamica*. 52 (1980).

Koningsveld, P. S. van, J. Sadan & Q. Al-Samarrai. *Yemenite Authorities and Jewish Messianism*. Leiden, 1990.

Konrad, Hedwig. *Étude sur la métaphore*. Paris, 1939.

Koselleck, R. *Niedergang. Studien zu einem geschichtlichen Thema*. Stuttgart, 1980.

Kramer, M. *Ivory Towers on Sand. The Failure of Middle Eastern Studies in America*. Washington, DC, 2001.

Krieger, L. «The Autonomy of Intellectual History.» *Journal of the History of Ideas*. vol. 34, no. 4 (1973).

Kroeber, A. *An Anthropologist Looks at History*. Berkeley & Los Angeles, 1963.

Lachmann, R. «Kultursemiotischer Prospekt.» in: R. Lachmann (ed.), *Memoria Vergessen und Erinnern* (Munich, 1993).

Lambert, J. *Le dieu distribué. Une anthropologie comparée des monothéismes*. Paris, 1995.

Laoust, H. «Le Hanbalisme sous le Califat de Baghdad (241/855-656/1258).» *Revue d'Etudes islamiques*. 27 (1959).

___________. «Le Hanbalisme sous les Mamlouks Bahrides (658-784/1260-1382).» *Revue d'Etudes islamiques*. 28 (1960).

___________. «La pensée et l'action politiques d'Al-Màwardì (364/450-974/1058).» *Revue d'Etudes islamiques*. 36 (1968).

___________. *Pluralismes dans l'Islam*. Paris, 1983.

Lapidus, I. M. *Muslim Cities in the Later Middle Ages*. Cambridge, Mass., 1967.

___________. *A History of Islamic Societies*. Cambridge, 1988.

Larcher, P. «Où il est montré qu'en arabe classique la racine n'a pas de sens et qu'il n'y a pas de sens à dériver d'elle.» *Arabica*. 42 (1995).

Laroui, A. *L'Idéologie arabe contemporaine*. Paris, 1967.

___________. *The Crisis of the Arab Intellectual: Traditionalism or Historicism?*. D. Cammell (trans.). Berkeley and Los Angeles, 1976.

Lazarus-Yafeh, H. *Intertwined Worlds: Medieval Islamic Bible Criticism*. Princeton, 1992.

Leach, Edmund. *Culture and Communication, the Logic by which Symbols are Connected: An Introduction to the Use of Structuralist Analysis in Social Anthropology*. Cambridge, 1976.

Legendre, Pierre. *L'amour du censeur: Essai sur l'ordre dogmatique*. Paris, 1974.

Lenoble, Jacques & Francois Ost. *Droit, mythe et raison: Essai sur la derive mythologique de la rationalité juridique*. Bruxelles, 1980.

Lévi-Strauss, Claude. *The Savage Mind*. London, 1966.

__________. *The Savage Mind*. London, 1972.

__________. *The Naked Man*. Introduction to a Science of Mythology 4. John Weightman & Doreen Weightman (trans.). London, 1984.

Levy, R. *An Introduction to the Sociology of Islam*. London, 1930-1933. 2 vols.

Lewis, B. *From Babel to Dragomans. Interpreting the Middle East*. New York, 2004.

Lim, R. *Public Disputation, Power and Social Order in Late Antiquity*. Berkeley and Los Angeles, 1994.

Little, L. K. «Cypress Beams, Kufic Script and Cut Stone: Rebuilding the Master Narrative of European History.» *Speculum*. vol. 79, no. 4 (2004).

Lockman, Z. *Contending Visions of the Middle East: The History and Politics of Orientalism*. Cambridge, 2004.

Lombard, M. *Monnaies et histoire d'Alexandre à Mahomet*. Paris et La Haye, 1971.

Loth, O. «Al-Kindi als Astrolog,» in: *Morgenländische Forschungen. Festschrift Heinrich L. Fleischer* (Leipzig, 1875).

Lotman, J. M. «On the Metalanguage of a Typological Description of Culture.» *Semiotica*. vol. 14, no. 2 (1975).

__________. *Universe of the Mind: A Semiotic Theory of Culture*. Ann Shukman (trans.). London and New York, 1990.

Lovejoy, Arthur O. & George Boas (eds.). *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore, 1935.

Löwith, Karl. *Meaning in History*. Chicago, 1955.

Madelung, W. «Mahdi.» in: *Encyclopedia of Islam*. New ed. vol. 5, col. 1234.

__________. «'AbdAllàh b. al-Zubayr and the Mahdi.» *Journal of Near Eastern Studies*. XXX (1981).

__________. «The Sufyani between Tradition and History.» *Studia Islamica*. LXIII (1984).

Madigan, D. A. *The Qur'an's Self-Image. Writing and Authority in Islam's Scripture*. Princeton, 2001.

Makdisi, G. *Ibn 'Aqil et la resurgence de l'Islam traditionaliste au XIe siècle*. Damascus, 1963.

__________. *The Rise of Colleges. Institutions of Learning in Islam and the West.* Edinburgh, 1981.

Malley, W. J. *Hellenism and Christianity. The Conflict between Hellenic and Christian Wisdom in the Contra Galileos of Julian the Apostate and the Contra Julianum of St. Cyril of Alexandria.* Analecta Gregoriana 210, Series Facultatis Theologiae, Sectio B, n. 68. Rome, 1978.

Mannheim, K. *Ideology and Utopia.* London, 1960.

Mansour, C. *L'Autorité dans la pensée musulmane. Le concept d'Ijmà (consensus) et la problématique de l'autorité.* Études musulmanes XVIII. Paris, 1975.

Marrou, H.-I. *Saint Augustin et la fin de la culture antique.* ed. rév. Paris, 1983.

Mårtensson, Ulrika. «The True New Testament: Sealing the Heart in al-Tabari's Ta'rikh al-Rusul wa'l-Muluk.» Ph.D. Dissertation, Uppsala University, Uppsala, Department of Theology, 2001.

Masuzawa, M. *The Invention of World Religions.* Chicago, 2005.

Matteo, I. di. «Il 'Tahrif' od alterazione della Bibbia secondo I musulnani.» *Bessarione.* XXVI (1922).

Mauss, M. *Oeuvres.* Paris, 1968-1969. vol. 2.

McAuliffe, J. Dammen. «Text and Textuality: Q. 3:7 As a Point of Intersection.» in: I. J. Boullata (ed.), *Literary Structures of Religious Meaning in the Qur'an* (London, 2000).

McGinn, B. *Apocalypticism in the Western Tradition.* Aldershot, 1994.

McGrath, A. *The Intellectual Origins of the European Reformation.* Oxford, 1987.

Mclean, P. «Jesus in the Qur'an and Hadith Literature.» M.A. Thesis. McGill University, 1970.

Melcheot, C. «Religious Policies of the Caliphs from al-Mutawakkil to al-Muqtadir, A.H. 232-295/A.D. 847-908.» *Islamic Law and Society.* 3 (1996).

Millar, F. «The Roman *coloniae* of the Near East: A Study in Cultural Relations.» in: H. Solin & M. Kajava (eds.), *Roman Eastern Policy and Other Studies in Roman History* (Helsinki, 1990).

__________. *The Emperor in the Roman World.* London, 1992.

Miquel, A. *La géographie humaine du monde musulman*. Paris, 1967 ff.

___________. *La géographie humaine du monde musulman*. Paris, 1973. vol. 2.

Moazami, M. «Millennianism, Eschatology, and Messianic Figures in Iranian Tradition.» *Journal of Millennial Studies* (Winter 2000).

Modarresi, H. «Early Debates on the Integrity of the Koran. A Brief Survey.» *Studia Islamica*. LXVII (1993).

Momigliano, Arnaldo. «Georges Dumézil and the Trifunctional Approach to Roman Civilization.» *History and Theory*. vol. 23, no. 3 (1984).

Moos, P. von. *Geschichte als Topik. Das rhetorische Exemplum von der Antike zur Neuzeit und die historiae im «Policraticus» Johannes von Salisbury*. Hildesheim, Zürich and New York, 1966.

Moras, J. *Ursprung und Entwicklung des Begriffs der Zivilisation in Frankreich (1756-1830*). Hamburg, 1930.

Morony, M. G. *Iraq after the Muslim Conquest*. Princeton, 1984.

___________. *Identity and Material Culture in the Early Islamic World*. Los Angeles, 1995.

___________. *Material Culture and Urban Identities*. Los Angeles, 1995.

Morrison, K. F. *The Mimetic Tradition of Reform in the West*. Princeton, 1982.

Motzki, H. «Quo vadis, Hadìth-Forschung? Eine kritische Untersuchung von G. H. A Juynboll: 'Nàfi', the *mawlà* of Ibn 'Umar, and his Position in Muslim hadith Literature'.» *Der Islam*. 7 (1996).

Moubarac, Y. *Abraham dans le Coran*. Paris, 1958.

The Muslim Jesus: Sayings and Stories in Islamic Literature. ed. and tr. With an Introduction by T. Khalidi. Cambridge, Mass., 2001.

Nagel, T. *Staat und Glaubensgemeinschaft im Islam*. 2 vols. Zurich and Munich, 1981.

The Nasirean Ethics. G. E. Wickens (trans.). London, 1964.

Needham, J. «Time and Eastern Man.» in: *The Grand Titration* (London, 1969).

Neussner, J. «Rabbinic Judaism in Late Antiquity.» in: *Encyclopaedia of Religion* (New York, 1987), vol. 12.

Neuwirth, A. «Qur'àn.» in: H. Gätje (ed.), *Grundriss des arabischen Philologie*. Wiesbaden, 1987. vol. 11: *Literaturwissenschaft*.

__________. «Vom Rezitationstext über Liturgie zum Kanon.» in: S. Wild (ed.), *The Qur'an as Text* (Leiden, 1987).

Nöldeke, T. *Geschichte des Qoràns* [1860]. Incorporating the Revisions and Additions of F. Schwally, G. Bergsträsser & O. Pretzl (1909-1938). Hildesheim and New York, 1981.

Noth, Albrecht. *Quellenkritische Studien zu Themen, Formen und Tendenzen frühislamischer Geschichtsüberlieferung*. Bonn, 1973.

Oakley, F. «Celestial Hierarchies Revisited: Walter Ullmann's Vision of Medieval Politics.» *Past and Present*. 60 (1973).

__________. «Anxieties of Influence: Skinner, Figgis and Early Modern Constitutionalism.» *Past and Present*. 151 (1996).

Odouev, S. *Par les sentiers de Zarathoustra*. C. Emery (trans.). Moscow, 1980.

Olender, M. *The Languages of Paradise. Race, Religion and Philology in the Nineteenth Century*. A. Goldhammer (trans.). Cambridge, Mass., 1992.

Olrik, A. «Epic Laws of Folk Narrative.» in: A. Dundes (ed.), *The Study of Folklore* (Englewood Cliffs, 1965).

Oppenheimer, F. *System der Soziologie*. 2nd ed. Stuttgart, 1964. vol. 2.

Pakdaman, H. *Djamal-Ed-Din Assad Abadi ditAfghānì*. Paris, 1969.

Palmer, R. *Catholics and Unbelievers in Eighteenth-Century France*. Princeton, 1939.

Parla, T. *The Social and Political Thought of Ziya Gökalp*. Leiden, 1986.

Perelman, Ch. *Logique juridique: Nouvelle rhétorique*. Paris, 1976.

__________ & L. Olbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. John Wilkinson & Purcell Weaver (trans.). Notre Dame and London, 1969.

Peters, F. E. «The Quest of the Historical Muhammad.» *International Journal of Middle East Studies*. 23 (1991).

Peterson, E. *Der Monotheismus als politisches Problem*. Leipzig, 1935.

Podskalsky, G. *Die Byzantinische Reichsideologie: Die Periodisierung der Weltgeschichte in denvier Grossreichen und dem tausendjährigen Friedensreiche*. München, 1972.

Poirier, J. (ed.). *Ethnologie générale*. Encyclopédie de la Pléiade XXIV. Paris, 1968.

Pomian, K. *L'ordre du temps*. Paris, 1984.

Powers, D. S. *Law, Society and Culture in the Maghrib, 1300-1500*. Cambridge, 2002.

Prenner, K. *Muhammad und Musa. Struktur-analytische und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den mekkanischen Musa-Perikopen des Qur'an*. Altenberge, 1986.

Quispel, Gilles. «Time and History in Patristic Christianity.» in: Joseph Campbell (ed.), *Man and Time*, Papers from the Eranos Yearbooks 3, Bollingen Series 30.3 (Princeton, 1957).

Rancière, J. *The Names of History. On the Poetics of Knowledge*. H. Melehy (trans.). Minneapolis, 1994.

Rehm, W. *Der Untergang Roms im abendländischen Denken*. Darmstadt, 1966.

Reinink, G. J. «Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam.» in: A. Cameron & L. Conrad (eds.), *The Byzantine and Early Islamic Near East, I: Problems in the Literary Source Material*, Studies in Late Antiquity and Early Islam I (Princeton, 1992).

Renan, E. *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*. 5ème éd. Paris, 1878.

Revel, J. (ed.). *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'experience*. Paris, 1996.

Ricoeur, P. *Freud and Philosophy. An Essay in Interpretation*. New Haven, 1970.

___________. *The Order of Metaphor*. R. Cserny et al. (trans.). London, 1978.

___________. «The History of Religions and the Phenomenology of Time Consciousness.» in: J. M. Kitagawa (ed.), *The History of Religions. Retrospect and Prospect* (New York and London, 1985).

Robinson, C. *Islamic Historiography*. Cambridge, 2004.

Rodinson, Maxime. *Islam et capitalisme*. Paris, 1966.

___________. «A Critical Survey of Modern Studies of Muhammad.» in: M. Swartz (ed.), *Studies in Islam* (New York, 1981).

___________. *Europe and the Mystique of Islam*. R. Veinus (trans.). London, 1988.

Roncaglia, M. «Eléments Ebionites et Elkesaites dans le Koran.» *Proche Orient Chrétien*. 21 (1971).

Le Roy Ladurie, Emmannuel. *Montaillou: Cathars and Catholics in a French Village, 1294-1324*. Barbara Bray (trans.). Harmondsworth, 1980.

Rubin, U. *The Eye of the Beholder. The Life of Muhammad as Viewed by Early Muslims*. Princeton, 1995.

Runciman, S. *The Fall of Constantinople*. Cambridge, 1990.

Rüsen, J. *Zeit und Sinn. Strategien historischen Denkens.* Frankfurt, 1990.

Sabari, S. *Mouvements populaires à Bagdad à l'époque abbaside IXe-XIe siècles.* Paris, 1981.

Sacksteder, W. «Analogy: Justification for Logic.» *Philosophy and Rhetoric.* 12 (1979).

Sackur, E. *Sibyllinische Texte und Forschungen* [1898], rep. Torino, 1963.

Sahlins, Marshall. *Culture and Practical Reason.* Chicago, 1976.

Said, E. *Orientalism.* London, 1978.

Salamé, G. *Quand l'Amérique refait le monde.* Paris, 2005.

El-Saleh, Soubhi. *La vie future selon le Coran.* Paris, 1971.

Saleh, W. «The Female as a Locus of Apocalyptic Anxiety in Medieval Sunni Islam.» in: *Myth, Historical Archetypes and Symbolic Figures in Arabic Literature,* Beiruter Texte und Studien 64, A. Neuwirth & M. Jarrar (eds.) (Beirut, 1999).

Saleh, W. A. *The Formation of the Classical Tafsir Tradition. The Qur'an Commentary of al-Tha'labi.* Leiden, 2004.

Schelling, F. W. J. *Einleitung in die Philosophie der Mythologie.*

Schlüsser, H. *Der Primat der Heiligen Schrift als theologisches und kanonistisches Problem im Spätmittelalter.* Wiesbaden, 1977.

Schofer, Peter & Donald Rice. «Metaphor, Metonymy and Synechdoche Revis(it) ed.» *Semiotica.* vol. 21, no. 1-2 (1977).

Scholem, G. *Sabbatai Zevi, the Mystical Messiah, 1626-1676.* London, 1973.

Schulin, E. *Die Weltgeschichtliche Erfassung des Orients bei Hegel und Ranke.* Göttingen, 1957.

«Semikhah.» in: *Encyclopaedia Judaica* (Jerusalem, 1971), vol. 14.

Simmel, G. *Simmel on Culture.* D. Frisby & M. Featherstone (eds.). London, 1997.

Simpson, D. *Romanticism, Nationalism, and the Revolt against Theory.* Chicago and London, 1993.

Skinner, Q. «Meaning and Understanding in the History of Ideas.» *History and Theory.* vol. 8, no. 1 (1969).

Smith, M. «The Common Theology of the Ancient Near East.» *Journal of Biblical Studies.* LCXI (1952).

Smith, W. C. «The True meaning of Scripture: An Empirical Historian's Nonreductionist Interpretation of the Qur'àn.» *International Journal of Middle East Studies* 11 (1980).

Smith, W. D. *Politics and the Sciences of Culture in Germany, 1840-1920.* New York, 1991.

Speculum. vol. 65, no. 1 (special issue on The New Philology) (1990).

Spengler, O. *The Decline of the West.* New York, 1932.

Spiegel, G. M. «History, Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages.» *Speculum.* vol. 65, no. 1 (1990).

Starn, R. «Meaning-Levels in the Theme of Historical Decline.» *History and Theory.* 14 (1975).

Stetkevych, J. *Muhammad and the Golden Bough.* Chicago, 1996.

Stierle, B. «Schriftauslegung der Reformationszeit.» *Verkundigung und Forschung* vol. 16, no. 1 (1971).

Stock, B. *The Implications of Literacy. Written Language and Models of Interpretation in the Eleventh and Twelfth Centuries.* Princeton, 1983.

___________. *Listening for the Text. On the Uses of the Past.* Philadelphia, 1990.

___________. *Augustine the Reader.* Cambridge, Mass., 1996.

Stoianovich, T. *French Historical Method. The Annales Paradigm.* Ithaca, 1976.

Stuchtey, B. & E. Fuchs (eds.). *Writing World History, 1800-2000.* Oxford, 2003.

Subtelny, M. E. *Le monde est un jardin. Aspects de l'histoire culturelle de l'Iran médiéval.* Paris, 2002.

Suermann, H. *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts.* Europäische Hochschulschriften, Reihe XXIII: Theologie, vol. 256. Frankfurt, Bern and New York, 1985.

Al- Suyūṭī. *Al-Hay'a al-saniyya fi'l-hay'a alsunniyya.* Ed. by A.M. Heinen as *Islamic Cosmology.* Beirut and Wiesbaden, 1982.

Swain, J. W. «The Theory of the Four Monarchies.» *Classical Philology.* 35 (1940).

Szombathy, Z. «Genealogy in Medieval Muslim Societies.» *Studia Islamica.* 95 (2002).

Tainter, J. A. *The Collapse of Complex Societies.* Cambridge, 1988.

Thapar, R. «Time as a Metaphor of History.» in: *History and Beyond* (New Delhi, 2004).

Thompson, L. L. *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire.* New York and London, 1990.

Todorov, Tzvetan. *Symbolisme et interprétation*. Paris, 1978.

Toynbee, Arnold. *A Study of History*. London, 1934.

__________. *A Study of History*, Oxford, 1951.

Treitinger, Otto. *Die oströmische Kaiser- und Reichsidee nach ihre Gestaltung im höfischen Zeremoniell*. Jena, 1938 [2nd ed., Darmstadt], 1956.

Troeltsch, E. *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen, 1912.

Troll, C. W. *Sayyid Ahmad Khan: A Reinterpretation of Muslim Theology*. New Delhi, 1978.

Tucker, W. F. «Revolutionary Chiliasm in Umayyad Iraq.» Doctoral Dissertation, Indiana University, Indiana, 1971.

Turki, A. «Aggiornamento juridique: Continuité et créativité ou la fiction de la fermeture de la porte de l'Ijtihàd?.» *Studia Islamica*. 94 (2002).

Turner, B. S. *Weber and Islam*. London, 1974.

Udovitch, Avram L. *Partnership and Profit in Medieval Islam*. Princeton, 1970.

Ullmann, W. *Principles of Government and Politics in the Middle Ages*. Baltimore, 1966.

Vasiliev, A. «Medieval Ideas of the End of the World: West and East.» *Byzantion*. XVI/2 (1942-1943).

La vie du Prophète Mahomet. Colloque de Strasbourg (Octobre 1980). Paris, 1983.

Walker, P. «Eternal Cosmos and the Womb of History: Time in Early Islamic Thought.» *International Journal of Middle East Studies*. vol. 9, no. 3 (1978).

Wallraff, Martin. *Christus versus Sol. Sonnenverehrung und Christentum in der Spätantike*. Jahrbuch für Antike und Christentum, Ergänzungz band 32. Münster, 2001.

Wansbrough, J. *Quranic Studies. Sources and Methods of Scriptural Interpretation*. Oxford, 1977.

__________. *The Sectarian Milieu: Content and Composition of Islamic Salvation History*. London Oriental Series 34. Oxford, 1978.

Watt, W. M. *Bell's Introduction to the Koran*. Edinburgh, 1970.

__________. *Islamic Political Thought* [1968], 6th impression. Edinburgh, 2003.

Welch, A. T. «Al-Kur'àn.» in: *The Encyclopedia of Islam*. New ed.

Wellhausen, J. *Reste arabischen Heidentums*. 2nd ed. 1927; Berlin and Leipzig, 1887.

Wensinck, J. (ed.). *Handbook of Early Muhammadan Tradition*. Leiden, 1960.

Wheeler, B. M. *Applying the Canon in Islam. The Authorization and Maintenance of Interpretive Reasoning in Hanafî Scholarship*. Albany, 1996.

White, H. *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore, 1973.

Wiedenhofer, S. «Tradition, Traditionalismus.» in: R. Koselleck et al. (eds.), *Geschichtliche Grundbegriffe*, 4th ed. (Stuttgart, 1992), vol. 6.

Wild, S. (ed.). *The Qur'ân as Text*. Leiden, 1996.

Wolfson, H. A. *Philo*. Cambridge, Mass., 1948, vol. 1.

__________. *Philosophy of the Church Fathers*. 2nd ed. Cambridge, Mass., 1964.

__________. *Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*. Cambridge, Mass., 1968.

Yoffe, N. & G. L. Cowgill (eds.). *The Collapse of Ancient States and Civilizations*. Tucson, 1988.

Zaman, M. Q. *Religion and Politics under the Early 'Abbasids. The Emergence of the Proto-Sunni Elite*. Leiden, 1997.

Ziegler, A. W. «Die byzantinische Religionspolitik und der sog. Cäsaropapismus.» in: E. Koschmieder (ed.), *Festgabe fur Paul Diels*, (Munich, 1953).

Zwettler, M. *The Oral Tradition of Classical Arabic Poetry*. Columbus, 1978.

فهرس عام

-ب-

-ث-

-ج-

-ح-

-غ-

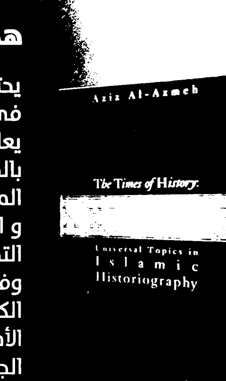
-ف-

-ق-

-ك-

-ن-

-هـ-



هذا الكتاب

يحتوي هذا الكتاب على مجموعة من الدراسات المترابطة التي تتناول الزمان و الزمانية في تواريخ العرب و المسلمين و غيرهم في مفاهيمها وحقائقها التاريخية، و على نحو يعالج التاريخ الواقعي و الخطاب التاريخي معًا في سياق علاقاتهما الفعلية و الوهمية بالحاضر، في الثقافات العربية والأوروبية. تتناول هذه الدراسات جملة من المشكلات المتواترة في الفكر و السياسة في عالمنا العربي و خارجه، كالزمان الخطي التقدمي ، و الزمان الاسترجاعي الذي يرى المستقبل والحاضر كامنان في الماضي دون اعتبار التحوّل، ويتساءل في شأن الحضارة وينظر في ماهية هذا المفهوم واستخداماته، وفي ما إذا كان مطابقًا لواقع التاريخ ام هو وهم أيديولوجي ذو نهايات سياسية. ينظر الكتاب في النحو الذي يُفهم به التاريخ والزمان في الاستدلال الفقهي، وفي معالجة الأصول، وفي تاريخ المستقبل الوارد في أخبار الفتن و الملاحم، و يقترح قراءة لمباهج الجنّة وللنظم السياسية الموسومة بالإسلامية والفكر المعزوّ إليها.

المؤلف

عزيز العظمة، كاتب ومفكر وباحث سوري. عضو مجلس أمناء معهد الدوحة للدراسات العليا. حاز الدكتوراه في الدراسات الشرقية (العلوم الإسلامية) من جامعة أكسفورد. درّس في عدد من الجامعات العربية والأميركية والبريطانية المرموقة. شغل عضوية عدد من اللجان الجامعية وهيئات تحرير عدد من المجلات الأكاديمية. حاز وسام الاستحقاق الجمهوري التونسي لخدماته في مجال الثقافة العربية.

من مؤلفاته: **الفكر العربي والمجتمعات الإسلامية** (1986)؛ **ابن خلدون في البحث الأكاديمي الحديث** (1990)؛ **العلمانية من منظور مختلف** (2008)؛ **ظهور الإسلام في أواخر العصور القديمة: الله وشعبه** (2014).

المترجم

علي الرضا خليل رزق، حائز درجة الماجيستير في اللغة العربيّة وآدابها (2014) من الجامعة الأميركيّة في بيروت. درّس اللغة العربيّة لغير الناطقين بها في بيروت وهولندا وألمانيا، إضافة إلى مساقات أخرى في الفكر الإسلاميّ والأدب العربيّ. عمل مساعدًا بحثيًا في عددٍ من المشاريع الدراسيّة عن التربية والتعليم عند المسلمين. يهتمّ عمومًا بتطوّر الفرق الإسلاميّة فقهًا وعقيدةً، وبدراسة التاريخ الفكري والاجتماعيّ في الحضارة الإسلاميّة، خصوصًا في الفترة الكلاسيكيّة.

- فلسفة وفكر
- اقتصاد وتنمية
- لسانيات
- آداب وفنون
- تاريخ
- علم اجتماع وأنثروبولوجيا
- أديان ودراسات إسلامية
- علوم سياسية وعلاقات دولية

السعر: 20 دولارًا
ISBN 978-614-445-33



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies